

البحث البلاغي عن العرب
تأصيل وتعيم

الدكتور شفيق السيد

دار الفکر العربي





492.78

250

5



البحث البلاغي عند العرب

تأصيل وتقويم

الهيئة العامة لمكتبة الاسكندرية

رقم التصنيف : 492.78

س. ب.

رقم التسجيل : ٧٢٧٦

الدكتور شفيع السيد
كلية دار العلوم / جامعة القاهرة



General Contribution of the Alexandria
Library (GOAL)
Collection of Alexandria

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي
١١ شارع جرادع - القاهرة
ص ١٣ - ٧٦٠٥٢٣ - ٧٥٠١٦٧



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
٥ - ٧	مقدمة
٩ - ٣١	القسم الأول : التأصيل
١١ - ١٣	— مدخل
١٤ - ٣٧	— تفسير القرآن طريقا إلى كشف الظواهر البلاغية
٣٨ - ٦١	— قضية الإعجاز وعطاؤها البلاغى
٦٢ - ٩٠	— تقاليد الفن فى البيان العربى
٩١ - ١٣١	— البلاغة العربية فى مواجهة بلاغة ارسطو
١٣٣ - ٢٢٤	القسم الثانى : التقييم
١٣٥ - ١٤٤	— ملاحظات أولية
١٤٥ - ١٤٩	— الخبر والإنشاء والاحتكام إلى مقاييس غير أسلوبية
١٥٠ - ١٥٩	— أسلوب القصر والجهد العقيم فى الدرس البلاغى
١٦٠ - ١٧٠	— الحذف والإضمار والتشتيت لظاهرة أسلوبية واحدة
١٧١ - ٢٠٥	— أسلوب التكرار بين تنظير البلاغيين وإبداع الشعراء
٢٠٦ - ٢١٩	— الفصل والوصل : قواعد النحو ومنطقية الدلالة
٢٢٠ - ٢٢٤	— البديع : تشويق الظواهر مع غيبة الدلالات الفنية
٢٢٥ - ٢٣١	المراجع



بسم الله الرحمن الرحيم مقدمة

ليس هناك علم من العلوم النظرية أو التجريبية برز إلى الحياة مكتمل الأصول والظواهر ، وإنما الذى ثبت على مر التاريخ أن أى فرع من فروع المعرفة ينشأ نشأة تدريجية ؛ يبدأ بلبنة أو لبنات قليلة ، ثم تتكاثر هذه اللبنة ، وتتطور بجهود المشتغلين بذلك العلم والدارسين له ، وما يلبث أن ينضج ويزدهر . ثم تختلف العلوم بعد ذلك فى مدى ثبات أصولها ، أو تعرضها للتغيير . ولاشك أن علوم اللسان ، ومن بينها علوم البلاغة ، أكثر استقرارا فى أصولها وظواهرها من العلوم الأخرى ؛ لكن هذا لا يعنى توقف البحث فيها ، فهى بحاجة دائما إلى متابعة الجهد ، ومداومة الدرس ، مادامت مادة عملها ، وهى اللغة ، تتغير فى أنساقها التركيبية وصورها خاصة فى مجال الإبداع الأدبى طبقا لتغير مفهوم الفن ، وخصائص أدواته التعبيرية .

وهذا الكتاب الذى بين أيدينا يحاول أن يتناول علوم البلاغة العربية من زاويتي التفكير السابقتين ، أعنى النشأة والتغير . فهو فى القسم الأول من القسمين اللذين يتألف منهما يرتاد منابع التفكير البلاغى بغية التعرف إليه فى مهده ؛ وهو فى القسم الثانى يمحس بنيته هذا التفكير بعد استوائه واستقراره من أجل وصله بالنص الأدبى المعاصر .

ولم يكن ثمة بد من الاعتماد فى دراسة القسم الأول - التأصيل - على العامل التاريخى ، بيد أنه لم يكن هو العامل الوحيد ، وإنما كان معه عامل آخر هو العامل الموضوعى ، بل إن هذا العامل الموضوعى كان هو الإطار الذى مارس من خلاله العامل التاريخى دوره ؛ ومن هنا كان تصنيف هذا القسم فى فقرات ثلاث

بعد المدخل تتباين قليلا أو كثيرا فى طابعها الموضوعى الذى أسهمت به فى نشأة البحث البلاغى ، وداخل كل فقرة منها كان التناول تاريخيا لمؤلفات المفسرين ، والباحثين فى أسرار النظم القرآنى ، والبيانين ؛ من حيث إن تعقب الفكرة أو الصورة البلاغية الواحدة لدى أجيال متوالية يعين كثيرا على كشف جلورها الأصيلة وبيان ما طرأ عليها بعد ذلك من تغير وتطور .

وكانت الحلقة المكملة لهذا النهج - من وجهة نظرنا - والتي تكسبه فى نفس الوقت مزيدا من الأهمية ، الربط والمقارنة بين تصورات العلماء المختلفين للظاهرة الواحدة ، فى عدد من الظواهر الأساسية ليستين بذلك - إلى جانب ما تقدم - حجم العطاء الذى قدمه كل منهم لإثراء التفكير البلاغى ، ودفعه إلى الأمام .

ولما كان الموضوع الذى شغل به هذا القسم هو تأصيل الفكر البلاغى عند العرب ، فقد كان من المنطقى منهجيا أن يتطرق إلى بحث قضية على جانب كبير من الأهمية ، هى قضية التأثير والتأثر بين التفكير البلاغى عند اليونان ، ممثلا فى بلاغة أرسطو ، والتفكير البلاغى عند العرب . لقد شاعت مقولة مؤداها أن التراث النقدى والبلاغى العربى تأثر فى مواطن شتى بآراء أرسطو فى الخطابة والشعر . واندفع بعض الدارسين إلى تأييد هذه المقولة وإثباتها ، على حين سلم بها ورددها بعض آخر متابعة للفريق الأول . وقد حرصت فى معالجة هذه القضية على الرجوع إلى المصادر الأساسية والمقارنة بين النصوص سعيا وراء الحقيقة أينما كانت ، مؤمنا بأن التأثير بالآخرين فى أى مجال من مجالات الفكر ، إذا تم على وجهه الصحيح ، ليس علامة ضعف وهزال ، وإنما هو آية على صحة التفكير ، ونشاط الذهن ، والطموح إلى اكتساب المعرفة من أى مكان .

أما القسم الثانى ، فقد توقفت فيه عند كثير من المباحث البلاغية حسبا استقرت عليه صورتها بين الدارسين ، وجهدت أن أنظر فيها نظرة تحليل وتمحيص ، تعرض وتناقش ، وتنوه بما تراه جديرا بالتنويه به من أفكار البلاغيين المتقدمين ، وترفض ما ترى أنه لا يتلاءم مع الدرس البلاغى الذى ينبغى أن يكون درسا لظواهر أسلوبية وليس شيئا آخر وراء ذلك . وهذا هو المعنى الذى قصدنا من كلمة « التقييم » التى اخترناها عنوانا لهذا القسم .

على أن دورنا لم يقتصر على التنويه والإشادة ، أو الرفض والإنكار ، وإنما كان من صميم عملنا شيء آخر له أهميته ، هو محاولة ربط البلاغة التراثية التي فرض عليها العزلة من جانب الدارسين المتأخرين - بالتعبير الأدبي الحديث بما استجد فيه من ظواهر تعبيرية استساغها العرف الأدبي ، ولا سبيل إلى تجاهلها ، وفي الوقت نفسه يمكن للدرس البلاغي أن يستوعبها إذا تحلى بشيء من سعة الأفق والمرونة في التطبيق . وكأني بهذا أبرهن على صحة العبارة القديمة القائلة : إن البلاغة لم تنضج ولم تحترق !

والذي أود أخيرا أن يقرّ في الأذهان أن ما قدمته في هذا القسم ليس إلا محاولة أو اجتهدا في الرأي والرؤية توصلت إليه بعد طول تأمل ومدارسة لمباحث البلاغة في أصولها التراثية . وهو قبل ذلك كله وبعده قابل للأخذ والرد ، شأن أي محاولة للسير في درب غير مطروق .

وعلى الله قصد السبيل

غرة صفر ١٤٠٨ هـ
الدق في ٢٣ من سبتمبر ١٩٨٧ م

محمد شفيع الدين السيد

القسم الأول
التأصيل

مدخل

لفن القول وصناعة الكلام في مجال الإبداع الأدبي أثر بالغ في شحذ العواطف ، وتوجيه النفوس ، ووسيلته إلى ذلك كامنة في شكله وصياغته بدءا بوحده الأولى ، وهى الكلمة ، تلك الأداة السحرية التى تميز بها الإنسان عن غيره من الكائنات ، وما فتىء الدارسون منذ أقدم العصور يدرسونها ويحللونها من جوانب مختلفة لاكتشاف طاقاتها وأسرارها . وأسفرت تلك الدراسات والتحليلات عن نتائج كثيرة تضمنتها النظريات والأفكار النقدية فى مختلف العصور والبيئات .

من هذه النتائج التى تدور حول « الكلمة » مفردة ومركبة مع غيرها ، كما تدور حول أكثر طرائق التعبير ملائمة للمراد ، وأشدها تأثيرا فى النفس - تألف ما يعرف باسم « الدراسات البلاغية » أو ما يطلق عليه اختصار اسم « البلاغة » . فنحن إذن بإزاء دالتين لهذا المصطلح ؛ إحداهما القدرة الخاصة على التعبير حيث يصوغ الشاعر أو الناثر كلامه مشتملا على قيم وعناصر فنية يسمو بها على مستوى الكلام الجارى بين عامة الناس ؛ ويبلغ بها من التأثير والدلالة على المعنى المراد ما لا يتأتى بهذا النوع الأخير ، وهذه الدلالة يمكن أن نسميها الدلالة الوصفية للكلمة . وهى الدلالة المعنوية حين يصف إنسان شخصا آخر ببلاغة القول وفصاحة اللسان .

الدلالة الأخرى ويمكن أن نسميها دلالة معيارية ، وهى أكثر شيوعا من الأولى فى مجال الدراسة ، والمقصود بها مجموعة المباحث التى تدرس الأصول والقواعد المتعلقة بفن الكلمة على المستوى الجمالى ، وهى بهذا وثيقة الاتصال بالنقد الأدبي ، وإن باعدت بينهما بعض العوامل التى لا نعرض لها الآن .

ومن المسلم به أن المباحث البلاغية المشار إليها لم تنشأ من فراغ في أى لغة من اللغات ، وإنما تبلورت بعد تأمل طويل ، وفحص عميق لأساليب التعبير في الأعمال الأدبية المختلفة ، ومن ثم نراها تتخذ ابتداء طابع الوصف لظواهر التعبير القولى في نص معين ، ثم ما تلبث أن تتجرد من هذا الطابع لتتحول إلى ما يشبه الأصول الثابتة ، والمعايير المستقرة التى ينبغي للمتكلم أن يتوخاها ويحرص عليها ، كيما يحقق لكلامه الأثر المنشود . وهكذا كانت بلاغة اليونان فيما انتهت إلينا في القسم الثالث من كتاب « الخطابة » لأرسطو ، وهكذا كانت بلاغة العرب فيما حفظته لنا المؤلفات البلاغية .

وبهذه المناسبة نشير إلى شيء من الفرق بين البلاغتين اليونانية والعربية ، في طبيعة النشأة لكل منهما ؛ فبلاغة اليونان - كما هي في كتاب أرسطو السابق - تدور في الجزء الأكبر من صورها وظواهرها للفن الخطائى بأشكاله المتعارف عليها في المجتمع اليونانى آنذاك ، وقلما تستمد من الشعر ؛ إذ كان الشعر بمفهومه القائم على المحاكاة نشاطا مسرحيا تمثيليا أكثر منه نشاطا قوليا ؛ ومن ثم لم يكن مصدرا أساسيا لاستمداد الظواهر الأسلوبية منه ، ولعل هذا هو ما يفسر مسلك أرسطو من إلحاقه الجزء الخاص بالأسلوب أو العبارة الذى يشتمل على معظم الظواهر البلاغية بالخطابة دون الشعر . أما بلاغة العرب فإنها استقت صورها من الشعر والنثر على سواء ، وإن كان اعتمادها على الخطابة في القليل النادر من الأحيان .

ومن المصادر المتميزة في نشأة البلاغة العربية مصدر عظيم الخطر ، لم يتهيا مثله لبلاغة اليونان ، وكان له دوره الفعال في تشكيل مسار البحث البلاغى ، وهو القرآن الكريم ، فقد جاء بلغة العرب ، وتألف من جنس الحروف والكلمات التى تألف منها شعر الشعر ، ونثر الخطباء ، لكنه/فاقهما ببراعة نظمه وإحكام تراكيبه ، وظهر ذلك في عجز أفصح/فصحائهم عن الإتيان بمثل أقصر سورة منه ، بل كانت نماذج المحاكاة القليلة التى حاولها بعضهم مدعاة للسخرية ، وأوضح دلالة على العجز . وقد كان العرب المسلمون الذين أدركوا فجر الدعوة الإسلامية ، وعاشوا في عصرها الأول يدركون بفطرتهم اللغوية الصافية عناصر هذا الإعجاز البياني ومقوماته ، دون حاجة إلى تعيينها بأسمائها الاصطلاحية ، بل دون أن يستشعروا هذه الحاجة قط . كذلك كانت نصوص

القرآن ميسورة الفهم قريبة التناول عندهم لجريانها على ما ألفته أسماعهم وألستهم من أساليب القول وفنون التعبير ، أو لقربهم من صاحب الرسالة محمد ﷺ فكان إذا أشكل عليهم تعبير هرعوا إليه يستفتونه . ثم كان بعض أصحابه ، من بعده ممن أهتموا بالحكمة كابن عباس ، مرجعا للفهم والتفسير ، وقد وصفه الرسول بأنه ترجمان القرآن ، حتى روى أن رجلا جاء إلى ابن عمر يسأله عن معنى قوله تعالى : ﴿ أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما ﴾ (١) ، فقال : اذهب إلى ابن عباس ، ثم تعال أخبرني ! فذهب فسأله ، فقال : « كانت السموات رتقا لا تمطر ، وكانت الأرض رتقا لا تنبت ، ففتق هذه بالمطر ، وهذه بالنبات » ، فرجع الرجل إلى ابن عمر ، فأخبره بجواب ابن عباس . فقال : قد كنت أقول : ما تعجبني جراءة ابن عباس على تفسير القرآن . فالآن قد علمت أنه أوتي علما (٢) .

ظل الوضع السابق سائدا طوال القرن الأول من الهجرة ، وشطرا كبيرا من القرن الثاني ، ثم بدت ملامح التغيير بعد أن ضعف اللسان العربي لدى الأجيال الناشئة ، وبعد أن اعتنق الإسلام أعداد ضخمة من غير العرب ، ليس بوسعهم أن يفهموا لغة القرآن ، وأن يفقهوا معاني آياته على وجهها الصحيح ، وبعد أن وفدت على المجتمع الإسلامي تيارات فكرية أجنبية ، في وقت كان يموج فيه بأفكار أخرى من داخله ، بتأثير احتدام الخلاف والجدل بين الفرق الإسلامية المختلفة وكان من أهم هذه الأفكار قضية الإعجاز . وهكذا تعددت مناحي التفكير ، وفتحت جوانب جديدة لم تطرق من قبل ، وحظى القرآن الكريم بقسط وافر منها ، فقد أصبح محوراً للدراسات تمضي في اتجاهين متقاربين إلى حد التداخل في بعض الأحيان ؛ اتجاه يستهدف فقه نصوصه ، والرد على الطاعنين فيها والمعترضين عليها ، واتجاه آخر يسعى إلى اكتشاف خصائصه الأسلوبية التي كانت - وما تزال - أساس التحدى ومناط الإعجاز .

(١) سورة الأنبياء : آية ٣٠ .

(٢) الزرقاني ، كتاب مناهل العرفان في علوم القرآن ج ١ ص ٤٨٣ - ص ٤٨٤ الطبعة الثالثة، دار إحياء

الكتب العربية عيسى الحلبي ١٣٧٢ هـ .

تفسير القرآن طريقاً إلى كشف الظواهر البلاغية

ليس من غايتنا في هذا المقام تتبع جهود المفسرين للقرآن الكريم منذ مراحلها الأولى وعبر أجيال متوالية ، وإنما السعى إلى اثبات الفكرة القائلة بأن محاولة فهم النص القرآني فهماً صحيحاً وإدراك مراميهِ ، ودفع الشبهات المثارة من حوله كانت سبيلاً إلى التوصل إلى كثير من الظواهر الأسلوبية التي عرفتها البلاغة العربية ، واستقرت عليها في مرحلتها الأخيرة خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين ، ثم من بعد ذلك إلى الوقت الحاضر . وأول ما نشير إليه في هذا المقام كتاب أبي عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠ هـ)^(٣) المسمى « مجاز القرآن » فهو أول كتاب في تفسير القرآن حفظه التاريخ دون أن تمتد إليه يد العيث أو الضياع . حقاً إنه ليس على غرار كتب التفسير المعروفة كالطبري ، والقرطبي ، وابن كثير وأضربهم ممن يعرضون لجميع الآيات ويشرحونها شرحاً مستفيضاً مع ذكر الآراء والروايات المختلفة ، وإنما عني فيه صاحبه ببعض آيات السورة الواحدة أو ببعض المفردات والتراكيب من آية واحدة في لمسات سريعة تكشف عن المراد ، وتوضح المطلوب . وبهذه الصورة جاء الكتاب منسجماً مع الدافع الذي حفز صاحبه إلى تأليفه ، ويتلخص في استفسار أحد جلسائه - بحسن نية أو بسوءها - عن أحد تشبيهات القرآن الكريم ، فقد روى الخطيب البغدادي خبراً مسنداً إلى أبي عبيدة نفسه يقول فيه : « أرسل إليّ الفضل ابن الربيع إلى البصرة في الخروج إليه ، فقدمت عليه - وكنت أُخبر عن تَجَبُّره . فأذن لي ، فدخلت - وهو في مجلس له طويل عريض فيه بساط واحد قد ملأه ، وفي صدره فرش عالية ، لا يُرتقى إليها إلا على كرسي ، وهو جالس عليها - فسلمت بالوزارة ، فرد وضحك إليّ ، واستدنانني حتى جلست مع فرشه ، ثم سألني وألطفني وبسطني . وقال : أنشدني ، فأنشدته من عيون أشعار أحفظها جاهلية . فقال لي : قد عرفت أكثر هذه ، وأريد من ملح الشعر فأنشدته ، فطرب وضحك ، وزاد نشاطه . ثم دخل زجل في زى الكتاب له هيئة فأجلسه إلى جانبي ، وقال له : أتعرف هذا ؟ قال : لا . قال : هذا أبو عبيدة علامة أهل البصرة ، أقدمناه لنستفيد من علمه ، فدعا له الرجل ، وقرّظه لفعله هذا ، وقال لي : إن كنت إليك لمشتاقاً ، وقد سئلت عن

(٣) انظر في ترجمته مقدمة النسخة المحققة التي كتبها الدكتور محمد فؤاد سزكين والمراجع المبهنة بها .

مسألة ، أفأذن لي أن أعرفك إياها ؟ قلت : هات . قال : قال الله تعالى ﴿ طلعها كأنه رعوس الشياطين ﴾^(٤) وإنما يقع الوعد والإيعاد بما قد عرف مثله ، وهذا لم يعرف - فقلت : إنما كلم الله العرب على قدر كلامهم ، أما سمعت قول امرئ القيس :

أبقتلني والمشرقي مضاجعي ومسنونه زرق كأنياب أغوال
وهم لم يروا الغول قط ، ولكنه لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به ، فاستحسن الفضل ذلك ، واستحسنه السائل ، واعتقدت من ذلك اليوم أن أضع كتابا في القرآن لمثل هذا وأشباهه ، ولما يحتاج إليه من علمه . فلما رجعت إلى البصرة عملت كتابا الذي سميت « المجاز » ، وسألت عن الرجل ، فقلت لي : هو من كتاب الوزير وجلسائه يقال له إبراهيم بن اسماعيل بن داود الكاتب^(٥) .

ومع أن أبا عبيدة لم يذكر الآية مثار السؤال في موضعها من كتابه ، مما قد يلقي ظلالة من الشك على روايته السابقة - فإن الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) قد أكد المضمون الأساسي لتلك الرواية ، من حيث تساؤل بعض الناس عن أسلوب التعبير في الآية الكريمة ، ووصم هؤلاء المتسائلين بأنهم أهل الطعن والخلاف . وربما كان ذلك السؤال جزءا من جملة التشكيك التي شنها الملحدون والزنادقة في ذلك العصر على العقيدة الإسلامية ، وكتابها المعجز ، وظل غبارها عالقا بالأفق زمننا ليس بالقصير . وقد أجاب الجاحظ عن السؤال ورد الشبهة المثارة ، ولم تخرج إجابته عن كلام أبي عبيدة السابق ، وإن لم يستشهد ببیت امرئ القيس كما استشهد^(٦) .

وهكذا كان منحى العرب في أسلوب التعبير هو السند الذي اعتمد عليه أبو عبيدة في تفسير ما تناوله من آيات القرآن الكريم إيمانا منه بأنه نزل بلغتهم ، ففيه « مثل ما في الكلام العربى من وجوه الإعراب ، ومن الغريب والمعاني » ، ومن هنا فإن كلمة « المجاز » التي جاءت في عنوان كتابه ، أوسع دلالة وأرحب

(٤) سورة الصافات : آية ٦٥ ، والسياق عن شجرة الزقوم التي أوعدها الكفار يوم القيامة ، وذلك بقوله تعالى : ﴿ أذلك خير نرلا أم شجرة الزقوم انها شجرة تخرج في أصل الجحيم » .

(٥) تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .

(٦) انظر الحيوان (تحقيق وشرح عبدالسلام هارون) ج ٦ ص ٢١٢ وانظر أيضا الجزء الرابع ص ٣٩ .

أفقا مما حددها به البلاغيون فيما بعد ، فهي عند أى عبيدة الطريق التى سلكها القرآن فى التعبير عن المراد ، لا على مستوى الأسلوب فحسب ، بل على مستوى المفردات أيضا ، بحيث يبدو الكتاب فى الجزء الأكبر منه تفسيرا لمعانى الكلمات المفردة . إلا أن أبا عبيدة أشار فى تضاعيف هذا التفسير إلى بعض الظواهر البلاغية التى تداولها الدارسون بعد ذلك مقرونة بأمثلتها القرآنية التى نوه هو بها . من ذلك ما يعرف باسم إيجاز الحذف ، أو المجاز المرسل ذى العلاقة المحلية فى قوله تعالى : « واسأل القرية التى كنا فيها والعير التى أقبلنا فيها » [يوسف : ٨٢] ، فقد قال عنها أبو عبيدة انها « من مجاز ما حذف فيه مضمرة » أى أهل القرية ، ومن فى العير^(٧) . وهذه الآية نفسها هى التى تتردد عند البلاغيين فى الموضوع نفسه ، ومنه أيضا المجاز العقلى أو اللغوى - كما يسميه عبدالقاهر - الذى يتحقق بإسناد الفعل أو ما فى معناه إلى غير ما هو له فى الظاهر ، ومن صور هذا المجاز إسناد العمل إلى زمانه أو إلى المفعول به ، وقد تنبه إلى ذلك أبو عبيدة عند تفسيره لقوله تعالى : « والنهار مبصرا » من قوله : ﴿ هو الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا إن فى ذلك لآيات لقوم يسمعون ﴾ [يونس / ٦٧] . فقد ذكر أن لهذا التعبير مجازين أحدهما أن العرب وضعوا أشياء من كلامهم فى موضع الفاعل ، والمعنى : أنه مفعول ، لأنه ظرف يفعل فيه غيره ، لأن النهار لا يبصر ، ولكنه يبصر فيه الذى ينظر » ثم أشار إلى تعبير قرآنى آخر يماثل هذا التعبير فى طريقة أدائه وذلك قوله تعالى : ﴿ فى عيشة راضية ﴾ وإنما يرضى بها الذى يعيش فيها ، قال جرير :

لقد لُميتُ يا أم غيلان فى السرى . ونمتِ وما ليل المطى بجنائم
والليل لا ينام ، وإنما ينام فيه ، وقال (رؤبة) :
فنام ليلى وتحلى همى^(٨)

ومن الظواهر البلاغية التى أشار إليها أبو عبيدة كذلك فى كتابه ما شاع تسميته فيما بعد عند جمهور البلاغيين باسم « الالتفات » ، وقد عرض لصورتين من صوره : أولاها ما جاء مخاطبته مخاطبة الشاهد ، ثم تركت وحولت مخاطبته

(٧) انظر : مجاز القرآن (تحقيق محمد فؤاد سزكين) ط ٢ ، ١٣٩٠ / ١٩٧٠ ، الخالجي ج ١ ص ٨ .
(٨) مجاز القرآن ، ج ١ ص ٢٧٩ . ولم يذكر أبو عبيدة المجاز الآخر لهذا التعبير فى كلام العرب . ولعل الطبرى قد أفاد بما ذكره أبو عبيدة هنا عن إسناد الشيء إلى غير ما هو له فى تفسير قوله تعالى فى سورة البقرة =

هذه إلى مخاطبة الغائب كما في قوله تعالى : ﴿ حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم ﴾ [يونس : ٢٢] أى بكم ، والأخرى ما جاء خبره عن غائب ثم خوطب الشاهد كقوله تعالى : ﴿ ثم ذهب إلى أهله يتمطى أولى لك فأولى ﴾ [القيامة : ٣٣ - ٣٤] (٩) .

ونرى لأى عبيدة لحة ذكية فى تفسير قوله تعالى : ﴿ قد مكر الذين من قبلهم فأتى الله بنيانهم من القواعد ﴾ [النحل : ٣٦] إذ تشبى عبارته بإدراك معنى الاستعارة التشيلية وإن لم يسمها بذلك فهو يقول : « مجازة مجاز المثل والتشبيه ، والقواعد الأساس . إذا استأصلوا شيئا قالوا هذا الكلام ، وهو مثل » (١٠) .

والواقع أن استخدام كلمة « المثل » بمعنى الاستعارة التمثيلية شاع كثيرا في
أوساط البلاغيين بعد ذلك .

ومن منطلق الدفاع عن القرآن وتفسيره بما يدرأ شبهات الملحدين عنه أيضا ألف ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) كتابه «تأويل مشكل القرآن». وعنوان الكتاب واضح الدلالة على هذه الغاية خلافا لكتاب أبي عبيدة السابق الذي لم يتضمن أدنى إشارة إلى الطاعنين على القرآن. وقد يرجع ذلك إلى ما بين الرجلين من فارق الزمن وهي مدة تزيد عن نصف قرن، اتسعت خلالها دائرة الطعن على القرآن، وطفئت موجة التشكيك فيه. ومع ذلك فإن ابن قتيبة تأثر في الروح العام لمنهجه في التأويل لما أشكل من آيات القرآن بمنهج أبي عبيدة من حيث الرجوع إلى أساليب العرب في التعبير، والقياس عليها، والاهتداء بها، مع ملاحظة جمعه للآيات موضع الشبهة المعينة في مكان واحد أينما كان موقعها من سور القرآن. بل

== ﴿فَمَا رَجِمَتْ تَجَارَتَهُمْ﴾ إذ يقول إن المعنى «فما رجحوا في تجارتهم» ويؤيد ذلك بأن مثل هذا اللفظ من التعبير كان شائعاً ومفهوماً لدى العرب إذ يقول أحدهم للآخر: خباب سعيك وفنام ليلك، وخسر يبيعك ثم يستشهد بقول ربيعة بن العجاج المشار إليه أعلاه، ولكن يذكر البيت بتمامه:

فجارت قد فرجت عنى همى
فوصف بالنوم الليل ، ومعناه انه هو الذى نام .

انظر: تفسير الطبري (تحقيق وتعليق محمود شاكر وأحمد شاكر) الطبعة الأولى، دار المعارف، ج ١ ص

. ۳۱۷ - ۳۱۶

(١٠) السابق: ج ١ ص ٣٥٩.

(٩) السابق : ج ١ ص ١١ .

إنه استخدم كلمة « المجاز » التي كانت « مفتاح » أبنى عبيدة إلى فهم أساليب القرآن ، بالمفهوم نفسه الذى قصده أبو عبيدة ، كذلك حذا حذوه فى استخدام بعض العبارات فقال : « وللعرب « المجازات » فى الكلام ، ومعناها طرق القول ومآخذها » . وأهم من ذلك أنه حين راح يستعرض « مجازات » العرب أو « طرائقها » فى التعبير سعى بعض الظواهر البلاغية بأسمائها التى عرشت بها من بعد ، إذ قال : ففيها الاستعارة ، والتمثيل ، والقلب ، والتقديم ، والتأخير ، والجذف ، والتكرار ، والاختفاء ، والظاهر ، والتعريض ، والإفصاح ، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع ، والجميع خطاب الواحد ، والواحد والجميع خطاب الاثنين ، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم ، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص » ثم أردف ذلك بما يعد بيت القصيد فى الموضوع ، وهو قوله : ﴿ وبكل هذه المذاهب نزل القرآن ﴾ (١١) .

ويستوقفنا من الموضوعات التى عالجه ابن قتيبة فى كتابه موضوع المجاز الذى خصه بباب مستقل . إن سياق حديثه عنه يوضح بما لا يدع مجالاً للشك أن الناس فى عصره كانوا يعرفون هذا المصطلح ويدركون الفرق بينه وبين الحقيقة ، خلافاً لما ذهب إليه ابن تيمية من أن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة من الهجرة ، وأن الغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين (١٢) .

وإذا كان الدكتور شوق ضيف قد اعترض على الجزء الأول من هذا الذى ذهب إليه ابن تيمية ، استناداً إلى أن الجاحظ الذى عاش فى القرنين الثانى والثالث الهجريين - قد أشار إلى المجاز (١٣) ، فإننا نعرز ذلك باضافة ابن قتيبة الذى عاش فى القرن الثالث ، وأفاض فى المجاز وأكثر من القول فيه بما لا يقاس إليه كلام

(١١) تأويل مشكل القرآن (تحقيق وشرح السيد أحمد صقر ، الطبعة الثانية ، دار التراث ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م) ص ٢٠ ، ٢١ .

(١٢) انظر : فتاوى ابن تيمية (جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمى النجدى الحنبلى ، المجلد السابع ، كتاب الإيمان ، الطبعة الأولى ١٣٨٢ هـ) ص ٨٨ .

والجدير بالذكر أن ابن تيمية تراجع عن ذلك فى الصفحة التالية مباشرة إذ قال : « فإن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز إنما اشتهر فى المائة الرابعة ، وظهرت أوائله فى المائة الثالثة ، وما علمته موجوداً فى المائة الثانية اللهم إلا أن يكون فى أواخرها » .

(١٣) انظر : البلاغة تطوّر وتاريخ (الطبعة السادسة ، دار المعارف) ص ٥٦ .

الجاحظ : ولما كان ابن قتيبة سنى المذهب معروفاً بذلك ، ولا ينتمى إلى طائفة من طوائف المتكلمين ، فإن ذلك يعنى نقض الجزء الثانى من كلام ابن تيمية الذى وافقه عليه الدكتور شوقى ضيف ، وأعنى به ما قاله من أن الغالب أن يكون تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز من صنع المعتزلة ونحوهم من المتكلمين .

لقد أشار ابن قتيبة فى بداية تناوله لهذا الموضوع إلى ما ذهب إليه « قوم » من أن قول الله وكلامه ليس قولاً ولا كلاماً على الحقيقة ، وإنما هو إيجاد للمعانى ، وصرفوا ما جاء منه فى كثير من القرآن إلى « المجاز » . ثم يروى عن بعضهم أن قوله تعالى ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ ﴾ [البقرة : ٣٤] إنما هو « إلهام » منه للملائكة ، كقوله : ﴿ وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ ﴾ [سورة النحل ٦٨] أى ألهمها . وكقوله : ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يَرْسَلْ رَسُولًا فِيُوحِي بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ﴾ [سورة الشورى : ٥١] فقد فسروا « الوحي » بالالهام .

كذلك قالوا فى قوله للسماء والأرض : ﴿ اثْنِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْها قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ [سورة فصلت : ١٤] إن الله لم يقل ، ولم تقل السماء ولا الأرض إذ كيف تتم مخاطبة معلوم ، وإنما المراد كوناهما فكأنتا . قال الشاعر حكاية عن ناقته :

تقول إذا درأت لها وضيئى : أهذا دينه أبداً ودينى ؟
أكل الدهر حل وارتحال ؟ أما يبقى على ولا يقينى ؟
وهى لم تقل شيئاً من هذا ، ولكنه رآها فى حال من الجهد والكلال ، فقضى عليها بأنها لو كانت ممن تقول لقالت مثل الذى ذكر . ويقول الآخر :

شكا إلى جملى طول السرى
والجمل لم يشك ، ولكنه خبر عن كثرة أسفاره ، وأتعبه جملة ، وقضى على الجمل بأنه لو كان متكلماً لاشتكى ما به . ويقول عنتره فى فرسه :
فأزور من وقع القنا بلبانه وشكا إلى بعبرة وتحمحم
لما كان الذى أصابه يشتكى مثله ويستعبر منه ، جعله مشتكياً مستعبراً ، وليس هناك شكوى ولا عبرة .

وبمثل ذلك يفسرون قوله تعالى : ﴿ يَوْمَ نَقُولُ لِلْهَنَمِ هَلْ امْتَلَأْتِ وَتَقُولِ

هل من مزيد ﴿ [سورة ق : ٣٠] فليس يومئذ قول منه لجهنم ، ولا قول من جهنم وإنما هي عبارة عن سعتها (١٤) .

وقد ناقش ابن قتيبة هؤلاء وعقب على موقفهم ، وتكشف مناقشته عن حقيقة أساسية يؤمن بها في موضوع المجاز ، فهو يرى أن اللغة بعامة تشتمل على المجاز ، ذلك أمر يتبينه كل من عرفها ، وخبر أساليبها ، وهو يتفق مع القائلين بوقوع المجاز في القول بأن يقال : قال الحائط فمال ، وقالت الناقة ، وقال البعير فالمعنى في ذلك كله على المجاز ، أما لفظ « الكلام » وما اشتق منه فلا يستخدم في مثل هذا المعنى ، لأن الذي يعقل منه هو النطق حقيقة اللهم إلا في حالة واحدة يكون استخدامه فيها مجازيا . كأن يرى الإنسان في جماد ، أو غيره مما لا حياة فيه ، عظة وعبرة ، فيقول عنه حينئذ : تكلم ، أو نطق ، بمعنى دلالة الحال . ومن ذلك قول أبي العتاهية :

وعظمتك أجداث صُمْتُ ونعتك السنة خُفْتُ
وتكلمت عن أوجه ثبلى وعن صور سُبْتُ
وأرتك قبرك في القبور وأنت حي لم تمت
ومنه أيضا قول الله تعالى : ﴿ أم أنزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون ﴾ [الروم : ٣٥] أى أنزلنا عليهم برهانا يستدلون به فهو يدلهم . (١٥) .

ويدعم ابن قتيبة رأيه السابق في وجود المجاز في اللغة بذكر قاعدة عامة توصل إلها ، وهي أن الأفعال التي تستخدم استخداما مجازيا لا تأتى منها المصادر ، ولا تؤكد بال تكرار ، فيقال مثلا : أراد الحائط أن يسقط ، ولا يقال : أراد الحائط أن يسقط ارادة شديدة ، كذلك يقال : قالت الشجرة فمال ، ولا يقال : قالت الشجرة فمال قولاً شديداً . أما الأفعال المستخدمة في معانها الحقيقية فإن المصادر تأتى منها ، كما تؤكد بال تكرار وذلك ينفي عنها المجاز ، وعلى هذا جاء قوله تعالى : ﴿ وكلم الله موسى تكليماً ﴾ [سورة النساء : ١٦٤] . فوجود المصدر يؤكد أن الفعل (كلم) مستخدم بمعناه الحقيقي ، وقوله أيضا : ﴿ إنما قولنا

(١٤) انظر : تأويل مشكل القرآن ص ١٠٦ - ١٠٨ .

(١٥) انظر : تأويل مشكل القرآن ص ١٠٩ - ١١٠ .

لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴿ [النحل : ٤٠] ﴾ فالقول هنا بمعناه الحقيقي لأنه تأكد بأمرين : أحدهما تكراره (قولنا) و (نقول) والآخر : أداة القصر « إنما » .

ومن الواضح أن العقيدة الدينية لعبت دورها في القضية ، فالذين قالوا بالهجاز ، وتأولوا ما جاء من القول والكلام منسوباً إلى الله تعالى في القرآن الكريم ، على أنه من هذا القبيل إنما أرادوا أن يجنبوا الذات الإلهية كل ما يمكن أن يكون فيه شبهة مماثلتها للحوادث من وجهة نظرهم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . إلا أن ابن قتيبة كان له اجتهاده ورأيه المتحرر الذي يستند إلى عرف اللغة ، واستعمالاتها عند العرب في الشعر والنثر ، دون أن يرى في ذلك مساساً بأصول العقيدة . وبهذا المنهج أخذ يفسر الآيات السابقة التي جاءت على ألسنة القائلين بالهجاز في القرآن بشكل مطلق ، لاسيما فيما نسب إلى الله تعالى من قول أو وحى ، ولم ير بأساً في أن يكون المراد ببعضها الهجاز ، وبعضها الآخر الحقيقة ، أما أن تكون جميعاً من قبيل الهجاز - كما ذهبوا - فذلك مالا يوافقهم عليه أحد . وعلى هذا فالوحى من قوله تعالى : ﴿ وأوحى ربك إلى النحل ﴾ يُقصد به الإلهام بمعنى تسخير النحل لاتخاذ البيوت ، وسلوك السبل والأكل من كل الثمرات ، وقد جاء هذا المعنى في قول العجاج وقد ذكر الأرض :

وَحَى لها القرار فاستقرت

(وحى : أوحى سقطت منها الهمزة) .

أما الوحى في قوله تعالى ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً ... ﴾ فليس بمعنى الإلهام ، لأنه لا يقال لمن ألهمه الله : كلمه الله ، وقد ذهب من قبل إلى أن الكلام لا يطلق إلا بمعناه الحقيقي ، اللهم إلا في موضع واحد ، وليس هذا منه ، ومن ثم فإن الوحى الأول يراد به ما أراه الله تعالى الأنبياء في منامهم ، والكلام من وراء حجاب : بتكليمه موسى ، والكلام بالرسالة : إرساله الروح الأمين بالروح من أمره إلى من يشاء من عباده .

ولا نود أن ننساق وراء هذا الجانب من قضية الهجاز ، فنعرض لسائر تأويلات ابن قتيبة للآيات التي يرى الفريق السابق أنها من الهجاز ، على حين يراها

هو من الحقيقة^(١٦) ، لأن ذلك يخرج بنا عن مجال الموضوع الذى نعالجه . ويعيننا أكثر من ذلك تأكيد رأيه المتحرر فى موضوع المجاز ، بالاشارة إلى دفاعه عما جاء من آيات القرآن بأسلوب المجاز ، وكان مثاراً لطعن الطاعنين كآية سورة الكهف التى تجعل للجدار ، وهو جماد ، لإرادة الأحياء إذ تقول : ﴿ فانطلقا حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيّفوها فوجدوا فيها جدارا يريد أن ينقض ﴾ ، وكآية سورة يوسف التى يتجه فيها الأمر بالسؤال إلى القرية مع أنها لا تعقل ، إذ يقول الله تعالى على لسان اخوة يوسف لأبيهم ﴿ واسأل القرية التى كنا فيها ﴾ وفى كلتا الآيتين يزعم الطاعنون بأن المجاز يعنى الكذب ، لأن الجدار لا يريد ، والقرية لا تُسأل .

يرد ابن قتيبة على هؤلاء ، ويصفهم بالجهل وسوء النظر وقلة الفهم ، ويستند فى رده إلى أن المجاز شائع فى كلام العرب ، ولو كان المجاز كذبا ، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا لكان أكثر كلامنا فاسدا . ثم مضى يستعرض عددا من أمثلة المجاز المألوفة والتى جاءت فى القرآن الكريم أيضا ، فنحن نقول : نبت البقل ، وطالت الشجرة ، وأينعت الثمرة ، وأقام الجبل ، ورخص السعر . والله تعالى يقول ﴿ فإذا عزم الأمر ﴾ [سورة محمد : ٢١] وانما يعزم عليه ، ويقول تعالى : ﴿ فما ربحت تجارتهم ﴾ وانما يربح فيها ، ويقول : ﴿ وجاعوا على قميصه بدم كذب ﴾ [سورة يوسف : ١٨] وانما كذب به . ويعضد ابن قتيبة رأيه بما جاء فى كلام العرب شعرا ونثرا على غرار هذا المجاز القرآنى فمن الشعر قول الشاعر :

يريد الرمح صلبر أنى براء ويرغب عن دماء بنى عقيل^(١٧)
ومن النثر قول العرب : بأرض فلان شجر قد صاح . أى طال ، لما تبين الشجر للناظر بطوله ودل على نفسه - جعله كأنه صائح ، لأن الصائح يدل على نفسه

(١٦) انظر : تأويل مشكل القرآن ص ١١١ وما بعدها .

(١٧) ذكر ابن قتيبة أن هذا البيت استشهد به أبو عبيدة عند قوله تعالى ﴿ يريد أن ينقض ﴾ انظر : تأويل مشكل القرآن ص ١٣٣ ، وقارنه بما جاء فى مجاز القرآن (ج ١ ص ٤١٠) ونصه : « وليس للحائط إرادة ولا للموات ، ولكنه إذا كان فى هذه الحال من ربه فهو لإرادته ، وهذا قول العرب فى غيره » ثم ذكر البيت .

بصوته . كذلك يقولون : « هذا شجر واعد » إذا نور ، كأنه لما نور وعد أن
يشمر . و « نبات واعد » إذا أقبل بماء ونضرة^(١٨) .

ولم يكتف ابن قتيبة بتلك الشواهد الدالة من كلام العرب ، فراح يحتكم
إلى منطق العقل والذوق ، قائلا بأننا لو طلبنا من المنكر لقوله تعالى : ﴿ جدارا
يريد أن ينقض ﴾ أن يعبر عن جدار رآه على شفا انهيار لم يجد بدا من أن يجعله
فاعلا لفعل لا يمكن صلوره عنه بأن يقول مثلا : جدارا بهم أن ينقض ، أو يكاد
أن ينقض ، أو يقارب أن ينقض . بل انه لا يستطيع الوصول إلى هذا المعنى في لغة
أخرى غير العربية إلا بمثل هذه الألفاظ^(١٩) وبهذا ينطلق ابن قتيبة إلى مبدأ عام في
اللغات الانسانية ، وهو اشتغالها جميعا على المجاز .

إلا أن المنكرين للمجاز في اللغة بعامة ، وفي القرآن الكريم بخاصة كانت
لهم حججهم في رفض ما ذهب إليه ابن قتيبة وغيره من النقاد والمفسرين واللغويين .
وقد تجمعت حجج هؤلاء على لسان واحد من أشهر الفقهاء والمتكلمين المتأخرين
وهو ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) بحيث يمكن القول بأن رأيه يمثل وجهة نظر هؤلاء
المنكرين للمجاز جميعا . وقد نقل عنهم في الرد على الآية السابقة ان لفظ الارادة
قد استعمل في الميل الذي يكون معه شعور وهو ميل الحى ، وفي الميل الذى لا
شعور فيه ، وهو ميل الجماد ، وهو من مشهور اللغة ، يقال : هذا السقف يريد
أن يقع ، وهذه الأرض تريد أن تحرث ، وهذا الزرع يريد أن يسقى ، وهذا الثمر
يريد أن يقطف ، وهذا الثوب يريد أن يغسل ، وأمثال ذلك .

واللفظ إذا استعمل في معنيين فصاعدا ، فإما أن يجعل حقيقة في أحدهما
مجازا في الآخر ، أو حقيقة فيما يختص به كل منهما ، فيكون مشتركا اشتراكا
لفظيا ، أو حقيقة في القدر المشترك بينهما ، وهى الأسماء المتواطئة ، وهى الأسماء
العامة كلها . وعلى الأول يلزم المجاز ، وعلى الثانى يلزم الاشتراك ، وكلاهما
خلاف الأصل ، فوجب أن يجعل من المتواطئة ...^(٢٠) وقد أطال ابن تيمية في

(١٨) انظر : تأويل مشكل القرآن ص ١٣٣ ، ١٣٤ .

(١٩) انظر : السابق ص ١٣٣ .

(٢٠) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، المجلد السابع ، كتاب الإيمان ص ١٠٧ - ١٠٨ .

شرح هذه الفكرة ، كما استعرض عددا آخر من الآيات التى عرض لها ابن قتيبة وغيره من العلماء ، وفند القول بمجازيتها^(٢١) مما لا حاجة بنا إلى ذكره فى هذا المقام .

ومن الصور البلاغية الوثيقة الصلة بالمجاز ، والتى عرض لها ابن قتيبة من خلال تفسيره لعدد من آيات القرآن الاستعارة . ولا نستطيع الجزم بمدى سبقه فى معالجتها ، وتقديم مفهوم نظرى لها ، لأن الجاحظ أشار إلى أنه ألف كتابا فى الاحتجاج لنظم القرآن جمع فيه آيات يتبين فيها فرق ما بين الإيجاز والحذف ، وبين الزوائد والفضول والاستعارات^(٢٢) ، ومع أن هذا الكتاب من بين الآثار المفقودة فإن من المرجح - والجاحظ أحد شيوخ ابن قتيبة - أن يكون التلميذ قد اطلع على كتاب أستاذه وأفاد منه . إلا أن الأمر يبقى فى دائرة الاحتمال ، ومن ثم يكون تفكير ابن قتيبة فى موضوع الاستعارة خالص النسبة إليه . وإذا حاولنا استكشاف العلاقة بين المجاز والاستعارة عنده وجدناها قائمة على نوع من التداخل تنبىء عنه عبارته التى ساقها فى نهاية باب المجاز ، معللا بها الحديث عن الاستعارة فى أعقابه ، إذ يقول : « ونبدأ بباب الاستعارة لأن أكثر المجاز يقع فيه »^(٢٣) ، ويزيدها المفهوم الذى قدمه بعد ذلك فى صدر حديثه عنها وضوحا فقد قال : « فالعرب تستعمل الكلمة فتضعها مكان الكلمة ، إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى ، أو مجاورا لها ، أو مشاكلا ، وهذا التصور للاستعارة أوسع فى علاقاته مما استقر عليه البلاغيون بعد ذلك ، فالعلاقة الجامعة بين المدلول الأصلى للكلمة والمدلول الذى نقلت إليه قد تكون السببية ، وقد تكون المجاورة ، وقد تكون المشابهة ، على حين أنها استقرت عند البلاغيين على النوع الأخير فقط . بل قد يمكن القول بأن ما أشار إليه بقوله « إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى » لا يقتصر على علاقة السببية ، وإنما يتسع ليشمل سائر العلاقات الأخرى غير المجاورة والمشابهة ، وهى تلك العلاقات التى وضعها البلاغيون

(٢١) انظر : السابق ص ١٠٩ - ١١٩ .

(٢٢) الحيوان (تحقيق وشرح عبدالسلام هارون ، ج ٣ ، الطبعة الثانية) ص ٨٦ ، وانظر أيضا ج ١ ص ٩ .

(٢٣) تأويل مشكل القرآن ص ١٣٤ .

التأخرون في الجواز المرسل ، وزاد عددها عندهم عن العشرين . وهكذا ينلرج
الجواز المرسل تحت الاستعارة في مفهوم ابن قتيبة ، بل تنلرج الكناية أيضا وقد
تأكد ذلك بالأمثلة والشواهد التي استشهد بها ، فهو يقول في توضيح المعنى
السابق للاستعارة بأن العرب تقول للنبات : نوء لأنه يكون عن النوء عندهم ،
ويقولون للمطر : سماء لأنه من السماء ينزل ، فيقال : مازلنا نطأ السماء حتى
أثيناكم . قال الشاعر :

إذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا^(٢٤)
ويقولون : ضحكت الأرض : إذا أنبت ، لأنها تبدى عن حسن النبات ، وتتفتق
عن الزهر ، كما يفتر الضاحك عن الثغر^(٢٥) والمثال الأول يعده البلاغيون من قبيل
الجواز المرسل ، على حين يعدون الثاني استعارة .

وأول آية يعرض لها ابن قتيبة في الاستعارة قوله تعالى : ﴿ يوم يُكشَفُ عن
ساق ﴾ [سورة القلم : ٤٢] ويقول في تفسيرها ، أى عن شدة من الأمر ،
ويستند في هذا التفسير إلى الرعيل الأول من المفسرين الموثوق بهم من أمثال قتادة
وإبراهيم النخعي ثم يكشف عن طبيعة العلاقة بين « الكشف عن الساق » و
« الشدة » بقوله : « وأصل هذا أن الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى معاناته
والجد فيه - شمر عن ساقه ، فاستعبرت « الساق » في موضع الشدة » ، ويؤيد
ذلك بيتين من الشعر أحدهما قول دُرَيْد بن الصُّمَّة :

كميش الإزار خارج نصف ساقه صبور على الجلاء طلائعُ أنجد

ومن الواضح أن العلاقة بين الأمرين ليست المشابهة ، التي هى مبنى
الاستعارة عند البلاغيين ، وإنما هى علاقة التلازم التي تقوم عليها الكناية . والحق
أن التفرقة بين الاستعارة والجواز المرسل والكناية على نحو ما ذهب إليه البلاغيون .

(٢٤) استشهد الجاحظ بهذا البيت نفسه لبيان الجواز في قوله تعالى عن النحل : (يخرج من بطونها
شراب) « فالعسل ليس بشراب وإنما (هو شيء) يحول بالماء شرابا ، أو بالماء نبيذا ، فسماء كما ترى شرابا إذا
كان يجمىء منه الشراب وقد جاء في كلام العرب أن يقولوا : جاءت السماء اليوم بأمر عظيم . وقد قال
الشاعر :

إذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا
فزعوا أنهم يرعون السماء ، وأن السماء تسقط ، الحيوان ، ج ٥ ص ٤٢٥ .

ليست من الخطورة بمكان ، ولا تبلغ مبلغ الحسم الذى لا يقبل الخلاف ، فمن الممكن اعتبار عبارة واحدة من المجاز بناء على توجيه مقبول ، واعتبارها في الوقت . من الكناية بناء على توجيه مقبول كذلك . لكن هناك آيات استشهد بها ابن قتيبة في الاستعارة ، ولا تحتل إلا أن تكون كذلك مثل قوله تعالى : ﴿ أَوْ مَنْ كَانَ مِثْلًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نَمْرًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مِثْلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا ﴾ [الأنعام : ١٢٢] أى كان كافرا فهديناه ، وجعلنا له إيمانا يهتدى به في سبل الخير والنجاة كمن مثله في الكفر ، فاستعار « الموت » مكان الكفر ، و « الحياة » مكان الهداية ، و « النور » مكان الإيمان (٢٦) .

وقد جعل ابن قتيبة استخدام « اللسان » بمعنى القول من قبيل الاستعارة ، معللا ذلك بأن القول يكون به ، وبهذا يفسر قول الله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام : ﴿ وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ ﴾ [الشعراء : ٨٤] أى ذكرا حسنا . والبلاغيون المتأخرون على أن هذا الأسلوب من قبيل المجاز المرسل الذى علاقته الآلية باعتبار أن اللسان آلة الكلام . وفي تأويله لقول الله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهَا أَفْ وَلَا تَنْهَرْهَا ﴾ [الاسراء : ٢٣] يذهب إلى أنها من الاستعارة أيضا ، وأن معناها « لا تستثقل شيئا من أمرها ، وتضق به صدرا ، ولا تغلظ لهما . والناس يقولون لما يكرهون ويستثقلون : أف له . وأصل هذا نفخك للشئ يسقط عليك من تراب أو رماد أو غير ذلك ، وللمكان تريد اماطة الشئ عنه لتقعده فيه . فليل لكل مستثقل : أف لك ولذلك تحرك بالكسر للحكاية » (٢٧) . وطبقا لمفهوم البلاغيين للكتابة يبدو هذا التعبير تعبيرا كنايةا من قبيل اطلاق الملزوم وإرادة اللازم .

ومما عده ابن قتيبة من قبيل الاستعارة أيضا إطلاق « الظفر » بمعنى « الحافر » في قوله تعالى : ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ ﴾ [الأنعام : ١٤٦] فالمراد كل ذى مخلب من الطير ، وكل ذى حافر من

(٢٥) تأويل مشكل القرآن ص ١٣٥ - ١٣٦ .

(٢٦) السابق : ص ١٤٠ .

(٢٧) السابق : ص ١٤٧ .

الدواب . وهذا - كما يقول - ما ذهب إليه المفسرون . ويؤيد هذا التفسير المبني على الاستعارة بقول الشاعر عن ضيفه الذى طرقه ليلا :
 فما رقد الولدانُ حتى رأيتهُ على البَكْرِ يَمْرِيهِ بساقٍ وحافر^(٢٨)
 فجعل الحافر موضع القدم . كذلك يستشهد بقول الآخر :
 سأمنعها أو سوف أجعل أمرها إلى مَلِكٍ أظلافه لم تَشَقُّ^(٢٩)
 يريد بالأظلاف : قدميه ، وإنما الأظلاف للشاة والبقر . ويضيف ابن قتيبة أن العرب تقول للرجل : « هو غليظ المشافر » تريد الشفتين ، والمشافر للابل . وقال الخطيئة :

قَرُوا جارك العِيمان لما جفوتهُ وقُلص عن برد الشراب مشافره

ولا يخفى على الدارس أن ما ذكره ابن قتيبة عن الاستعارة في الآيات السابقة كان هو المادة التى شكل منها عبدالقاهر (ت ٤٧١ هـ) رأيه فيما بعد عما أسماه « الاستعارة غير المقيدة » والتى تعنى عنده اطلاق اسم خاص بعضو من أعضاء الجسم فى أحد أجناس الحيوان على العضو الذى يقابله من جنس آخر . « فالشفة » خاصة بالانسان ومقابلها فى البعير « المشفر » وفى الفرس « الجحفلة » ، فإذا استعمل الشاعر شيئا منها فى غير الجنس الذى وضع له بأن استعمل « الشفة » للفرس ، أو « المشفر » للانسان فقد نقل كلا منهما عن موضعه واستعاره لنظيره وهى استعارة لا تفيد شيئا - فى رأى عبدالقاهر - والأولى تجنبها حرصا على معنى الاختصاص^(٣٠) .

وثمة خلط آخر عند ابن قتيبة فى حديثه عن الاستعارة فى بعض آيات القرآن الكريم ، والخلط هذه المرة بينها وبين التشبيه الخالى من الأداة ، فهو يجعل قوله تعالى : ﴿ نساؤكم حرث لكم ﴾ [البقرة : ٢٢٣] من قبيل الاستعارة ، أى مزدرع لكم كما تزدرع الأرض ، وينظر هذه النظرة أيضا إلى قوله تعالى ﴿ هـ

(٢٨) البكر : الفنى من الابل . يمر به بساق وحافر : يستخرج ما عنده من الجرى .

(٢٩) أظلافه لم تشقق : يعنى أنه متعل مترفه لم تشقق قدماء بالمشى حافيا .

(٣٠) انظر : أسرار البلاغة (تحقيق الشيخ سيد رضا) ص ٢١ - ٢٧ . ونحن نرى أن الأمر يهينى ألا يؤخذ على اطلاقه ، فقد يؤدى هذا النوع من الاستعارة بعض الدلالات الشعورية ومن ثم يكون استعارة مفيدة . انظر كتاب : التعبير البلاغى ط الثانية ، دار الفكر العربى ١٤٠٢/١٩٨٢ ، ص ١٠٣ - ١٠٥ .

لباس لكم وأنتم لباس لمن ﴿ [البقرة : ٢٦٧] فهي استعارة كذلك ، وهو يشرحها بقوله « لأن المرأة والرجل يتجردان ويجمعان في ثوب واحد ، ويتضامان فيكون كل واحد منها للآخر بمنزلة اللباس » (٣١) .

والواقع أن الخلط بين الاستعارة والتشبيه الخالي من الأداة ظل قائما عند اللغويين والنقاد فترة طويلة بعد ابن قتيبة ، فقد تردد أبو هلال العسكري بعد ذلك بقرن من الزمان (ب ٣٩٦ هـ) بين جعل الآية السابقة من الاستعارة أو عدّها من التشبيه ، والمعنى على الاستعارة تماس كل من الرجل والمرأة وتلاصقهما تلاصقا شديدا ، أما على التشبيه فإن معناها هو المعنى الذي ذكره ابن قتيبة بنص عبارته التي أسلفناها ، وإن لم يشر أبو هلال إلى ذلك (٣٢) . ويعترف عبد القاهر بأن في إطلاق الاستعارة على هذا الضرب من التشبيه « بعض الشبهة » ، لكنه ما لبث أن حسم القضية ، وأخرجه تماما من دائرة الاستعارة ، وبسط القول في التفرقة بينهما (٣٣) .

وبالإضافة إلى ما تقدم حفل كتاب ابن قتيبة بطائفة أخرى من الصور البلاغية التي تناقلها البلاغيون من بعده بأمثالها القرآنية التي أوردّها مع شيء يسير من الإضافة ، أو تغيير في التسمية التي استخدمها ، لكنها جميعا مستمدة من آيات القرآن الكريم . من تلك الصور ما يعرف عند البلاغيين باسم « إيجاز الحذف » وجاء عنده تحت عنوان « الحذف والاختصار » وشغل عددا من الصفحات ، وتنوعت فيه الأمثلة والشواهد من آيات القرآن . فهناك إقامة المضاف إليه مقام المضاف كقوله تعالى : ﴿ أَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ ﴾ [البقرة : ٩٣] أى حبه ، وقوله : ﴿ أَجْعَلْتُمْ سَقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْكَرَامِ كَمَنْ أَمِنَ بِاللَّهِ ﴾ [التوبة : ١٩] أى : أجعلتم صاحب سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام ، كمن آمن ؟ أو يكون المراد : أجعلتم سقاية

(٣١) انظر : تأويل مشكل القرآن ص ١٤١ .

(٣٢) كتاب الصناعتين (تحقيق على محمد الجولوى ، محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط عيسى البابى الحلبي) ص ٢٧٦ .

(٣٣) انظر : أسرار البلاغة ص ٢٦١ وما بعدها .

الحاج وعمارة المسجد الحرام كإيمان من آمن بالله وجهاده ؟ وهناك الإتيان بالكلام مبنيا على أن له جوابا فيحذف الجواب اختصارا لعلم المخاطب به كقوله سبحانه : ﴿ ولو أن قرآنا سِيرَّت به الجبال أو قُطِّعت به الأرض أو كُلِّم به الموقى بل لله الأمر جميعا ﴾ [الرعد : ٣١] أى لكان هذا القرآن ، وهناك حذف الكلمة والكلمتين كقوله تعالى : ﴿ فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم ﴾ [آل عمران : ١٠٦] والمعنى : فيقال لهم : أكفرتم ؟ وهناك إيراد القسم بلا جواب اختصارا لوجود ما يدل على هذا الجواب فى الكلام ، كقوله تعالى : ﴿ ق والقرآن المجيد بل عجبوا أن جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شيء عجيب أنذا متنا ﴾ وتقدير الجواب : « نبعث » لكنه لم يذكر . ثم قالوا : ﴿ ذلك رجع بعيد ﴾ [سورة ق : ١ : ٣] أى لا يكون . وثمة نماذج أخرى للحذف والاختصار فى آيات القرآن أوردها ابن قتيبة لا داعى للإطالة بذكرها (٣٤) .

ومن الصور البلاغية التى تحدث عنها أيضا ما عرف عند البلاغيين فيما بعد باسم « المشاكلة » وقد عرض لها تحت عنوان عام شملها هى وغيرها من الصور وهو « باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه » أما الاسم الذى سماها به فهو « الجزاء عن الفعل بمثل لفظه والمعنيان مختلفان » . ومن أمثلته قوله تعالى : ﴿ وجزاء سيئة سيئة مثلها ﴾ [سورة الشورى : ٤٠] يقول ابن قتيبة فى تأويله لها : هى من المبتدئء سيئة ، ومن الله جل وعز . جزاء . وبالمثل يفسر قوله تعالى فى سورة البقرة [آية ١٩٤] ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾ فالعدوان الأول : ظلم ، والثانى : جزاء ، والجزاء لا يكون ظلما ، وإن كان لفظه كلفظ الأول (٣٥) .

وفى هذا الباب أيضا - باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه - عرض ابن قتيبة لثلاث دلالات سياقية يفيدها كل من أسلوبى الاستفهام والأمر فى القرآن الكريم ، وهى التى يسميها البلاغيون الدلالات المجازية لأساليب الانشاء . ففى الاستفهام ذكر دلالة التقرير فى قوله تعالى : ﴿ آئت قلت للناس اتخذونى وأمى الهين من

(٣٤) انظر : تأويل مشكل القرآن ص ٢١٠ - ٢٣٠

(٣٥) السابق : ص ٢٧٧ .

دون الله ﴿ [المائدة : ١١٦] وقوله : ﴿ قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن ﴾ [الأنبياء : ٤٢] ، ودلالة التعجب في قوله تعالى : ﴿ عم يتساءلون عن النبأ العظيم ﴾ [النبأ : ١] ، ودلالة التوبيخ في قوله تعالى : ﴿ أتأتون الذكران من العالمين ﴾ [الشعراء : ١٦٥] وفي الأمر ذكر أنه يعنى التهديد في قوله تعالى : ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾ [فصلت : ٤٠] ، والتأديب في قوله : ﴿ وأشهدوا ذوى عدل منكم ﴾ [الطلاق : ٢] . والإباحة في قوله : ﴿ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض ﴾ [الجمعة : ١٠] (٣٦) .

وقد توسع ابن قتيبة في هذا الباب ، فعالج فيه أنماطا متعددة من أساليب القرآن ، نشير من بينها إلى صورة الالتفات التى سبق أن أشار إليها سلفه أبو عبيدة وتمثل في تحول السياق فيها من الخطاب إلى الغيبة كما في قوله تعالى : ﴿ حتى إذا كنتم في الفلك ﴾ .. الخ إلا أن ابن قتيبة يضيف آيات أخرى إلى هذه الآية . وأهم من ذلك تفسيره لبعض الآيات من خلال المجاز العقلي (٣٧) الذى يستند فيه ما بنى للفاعل إلى المفعول ، أو على حد تعبيره ، ما يجيء فيه المفعول به على لفظ الفاعل كقوله سبحانه ﴿ لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم ﴾ [هود : ٤٣] ، وقوله ﴿ من ماء دافق ﴾ [الطارق : ٦] ، وقوله : ﴿ أو لم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ﴾ [العنكبوت : ٦٧] أى مأمونا فيه ، وقوله : ﴿ وجعلنا آية النهار مبصرة ﴾ [الإسراء : ١٢] أى مبصرا بها . أو المجاز الذى يأتي فيه الفاعل على لفظ المفعول به كقوله تعالى : ﴿ إنه كان وعده مأثيا ﴾ أى آتيا (٣٨) .

كذلك تأويله لبعض الآيات على أساس خروج أساليبها على مقتضى ظاهر الحال كما هو اصطلاح البلاغيين المتأخرين وذلك بأن يأتي الفعل على بنية الماضى ، وهو دائم أو مستقبل كقوله تعالى : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس ﴾ [البقرة : ١١٠] ، وقوله تعالى : ﴿ أتى أمر الله فلا تستعجلوه ﴾ [النحل : ١] يريد يوم القيامة أى سيأتى قريبا فلا تستعجلوه . وقوله : ﴿ وإذا قال الله يا عيسى بن مريم

(٣٦) السابق : ص ٢٧٩ - ٢٨٠ .

(٣٧) يضطرب الأمر عند البلاغيين فيخلطون أمثلة هذا المجاز بالمجاز المرسل .

(٣٨) انظر : تأويل مشكل القرآن ص ٢٩٦ - ٢٩٨ .

أنت قلت للناس اتخونوني وأمى الهين من دون الله ﴿ [المائدة : ١١٦] ، أى واذا يقول الله يوم القيامة . ويدلك على ذلك قوله سبحانه : ﴿ هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم ﴾ [المائدة : ١١٩] (٣٩) .

- وأيضاً تأويله لبعض الآيات باعتبارها منفصلة السياق وإن كانت تبدو متصلة ، أو كما يقول هو : أن يتصل الكلام بما قبله حتى يكون كأنه قول واحد ، وهو قولان : نحو قوله تعالى على لسان بلقيس ملكة سبأ : « قالت ان الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة » ، ثم قال : ﴿ وكذلك يفعلون ﴾ [النمل : ٣٤] وليس هذا من قولها ، وإنما انقطع كلامها عند قوله : (أذلة) ، ثم قال الله تعالى : « وكذلك يفعلون » . ونحو قوله تعالى فى سورة يوسف [آية : ٥١] : ﴿ الآن حصحص الحق أنا راودته عن نفسه وإنه لمن الصادقين ﴾ ، هذا قول امرأة العزيز ثم قال يوسف : ﴿ ذلك ليعلم أنى لم أُخُنَّ بالغيب ﴾ [يوسف : ٥٢] ، أى ليعلم الملك أنى لم أُخُنَّ العزيز بالغيب (٤٠) ولم يعرض البلاغيون لهذه الظاهرة على الرغم من أهميتها .

وفى ضوء ما أسلفنا من حديث عن الظواهر البلاغية التى اهتمدى إليها ابن قتيبة ، وهو يتأول المشكل من آيات القرآن الكريم ، دفعا للشبهات التى أثبتت حولها لا نقر ما ذهب إليه الدكتور شوق ضيف من « أن ابن قتيبة لم يضيف جديداً ذا بال بالقياس إلى أبى عبيدة إلا ما عرّف به من دقة التبويب ، وإلا بعض إشارات وبعض تفاصيل هنا وهناك ، كأن يتوسع فى الحديث عن الكناية أو يعرض للمبالغة » (٤١) فثمة فرق كبير بين جهد الرجلين فى هذا المضمار . نعم تأثر ابن قتيبة بأبى عبيدة ، وتشرب روح منهجه فى عمومته ، كما ذكرنا من قبل ، لكنه خاض فى ظواهر لم يعرض لها أبى عبيدة على نحو ما رأينا فى الاستعارة ، كما فصل القول فى بعض آخر بما يترك انطبعا قويا عن فهمه لها . وقد رأينا البلاغيين الذين جاءوا بعده يتابعونه فى كثير مما ذكر وينقلون عنه جل الشواهد القرآنية التى استشهد

(٣٩) انظر : السابق ص ٢٩٥ .

(٤٠) انظر : تأويل مشكل القرآن ص ٢٩٤ .

(٤١) الدكتور شوق ضيف ، البلاغة تطور وتاريخ ص ٦٠ .

بها ، وذلك أمر لم نعهده في عمل أى عبيدة ، فمن الغبن إذن لابن قتيبة أن يقال عنه إنه لم يصف جديدا ذا بال . ومن الطريف أن حديثه عن الكناية الذى أشار إليه الدكتور شوق ضيف باعتباره من المواضع التى يختلف فيها ابن قتيبة عن صاحب مجاز القرآن من حيث التوسع وتفصيل الكلام فيه ، لا يحسب في الواقع لابن قتيبة في مجال البحث البلاغى ؛ لأننا لا نلمح فيه شيئا ذا قيمة في مفهوم الكناية عند البلاغيين لا على مستوى النظر ولا على مستوى التطبيق .

وفي مجال دعم البحث البلاغى ، وارسائه على المستوى التطبيقي يبدو كتاب « تلخيص البيان في مجازات القرآن » للشرىف الرضى (٣٥٩ - ٤٠٦ هـ) كتابا على القيمة رفيع المستوى في الكشف عن مجموعة ضخمة من العبارات المجازية في القرآن الكريم ، وقد انبرى المؤلف للقيام بهذا العمل غير مدفوع ، فيما يبدو ، بعامل الدفاع عن القرآن والوقوف في وجه القائلين بعدم ورود المجاز فيه ، كما كان الحال عند ابن قتيبة ، فعمله أقرب إلى أن يكون عملا تفسيريا خالصا لكتاب الله ، لكنه نحى فيه منحى أى عبيدة ، من تناول سور القرآن سورة إثر سورة مع الاقتصار في الحديث عن كل منها على تفسير المجاز في الآيات التى اشتملت عليه . بيد أن المجاز عنده أضيق نطاقا من المجاز عند أى عبيدة ، بل إنه أقرب كثيرا إلى المجاز عند البلاغيين الخالص ، لولا أن مدلوله يتسع عنده ليشمل ما يسمى عندهم بالمجاز المرسل ، وما يعرف بالكناية ، بل قد يختلط بالتشبيه أحيانا . ومن نماذج ما يعده استعارة ويعده البلاغيون مجازا مرسلًا علاقته المسببية ما نقرؤه في تفسيره لقوله تعالى : ﴿ ما يأكلون في بطونهم إلا النار ﴾ من آية سورة البقرة ﴿ إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار ﴾ (٤٢) فهو يقول : وهذه استعارة كأنهم إذا أكلوا ما يوجب العقاب بالنار كان ذلك المأكل مشبها بالأكل من النار (٤٣) . كذلك يجعل من الاستعارة قوله تعالى : ﴿ واسأل القرية التى كنا

(٤٢) آية ١٧٤ .

(٤٣) تلخيص البيان (تحقيق محمد عبدالغنى حسن) دار إحياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى ١٩٥٥) ص ١١٩ ، وقد ردد ذلك أيضا في تفسيره لآية سورة النساء : ﴿ إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون =

ففيها والعبر التي أقبلنا فيها ﴿ بل يقول عنها انها من مشاهير الاستعارات . والمراد :
 « واسأل أهل القرية التي كنا فيها وأصحاب العبر التي أقبلنا فيه » وهذا التفسير
 نفسه هو ما قاله ابن قتيبة كما مر ذكره ، والبلاغيون على أن الآية مجاز مرسل علاقة
 المحلية . ونرى هذا التوحد بين الاستعارة والمجاز المرسل في تفسير كلمة
 « اللسان » في قوله تعالى : ﴿ لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي
 مبين ﴾ [النحل : ١٠٣] وقوله : ﴿ ووهبنا لهم من رحمتنا وجعلنا لهم لسان
 صدق عليا ﴾ [مريم : ٥٠] فهو يقول في الآية الأولى : وهذه استعارة لأن
 المراد باللسان ههنا جملة القرآن وطريقته ، لا العضو المخصوص الذي يقع الكلام
 به . وذلك كما يقول العرب في القصيدة : هذه لسان فلان أي قوله .. وانما سمي
 القول لسانا ، لأنه انما يكون باللسان ، ويصدر عن اللسان ،^(٤٤) . ويقول في
 تفسير الآية الثانية : « وهذه استعارة . والمراد بذكر اللسان ههنا - والله أعلم -
 الثناء الجميل الباقي في أعقابهم والخالف في آبائهم . والعرب تقول : جاءني لسان
 فلان . يريد مدحه أو ذمه . ولما كان مصدر المدح والذم عن اللسان عبروا عنهما
 باسم اللسان . وانما قال سبحانه : « لسان صدق » . إضافة للسان إلى أفضل
 حالاته ، وأشرف متصرفاته لأن أفضل أحوال اللسان أن يخبر صدقا ، أو يقول
 حقا^(٤٥) ، والذي استقر عليه البلاغيون أن استخدام « اللسان » للدلالة على
 القول ، مجاز مرسل علاقته الآلية كما أوضحنا من قبل .

ويبدو اتحاد الاستعارة مع الكناية في تفسيره لقوله تعالى في صفة من يجادل
 في الله بغير علم : ﴿ ثَانِي عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [الحج : ٩] إذ يقول :
 وهذه استعارة . والمراد بها - والله أعلم - الصفة بالإعراض عن سماع الرشد ، وكفى
 العنق عن اتباع الحق . لأن المستقبل لسماع الشيء الذي لا يلائمه في الأكثر
 يصرف دونه بصره ، ويثني عنه عنقه . والعطف : جانب القميص ، وبه سمي

^{٤٤} في بطونهم نارا ﴿ وأحال في حديثه هناك على ما قاله هنا . والجدير بالذكر أن المحافظ عرض لآية سورة
 النساء هذه في سياق حديثه عما جاء في المجاز والتشبيه بالأكل ، ولم يزد على أن قال « وهذا إعجاز آخر » ،
 الحيوان ج ٥ ص ٢٥ .

(٤٤) تلخيص البيان ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(٤٥) السابق : ٢٢٠ .

شق الانسان عطفاً ، لأن منه يكون ابتداء انعطافه ، وأول انعطافه . ومثل ذلك قوله سبحانه : ﴿ وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه ﴾ (٤٦) . والمتأمل في التعليل السابق يتبين له أن العلاقة الرابطة بين « شئى العطف » والإعراض عن الشئ إنما هى علاقة التلازم وتلك هى العلاقة التى أسس عليها البلاغيون مفهومهم للكناية . بل إن الشريف الرضى يجمع بين لفظى « الاستعارة » و « الكناية » فى تفسير آية واحدة ، بما يؤكد أن لا فرق بينهما عنده ، وذلك ما نراه فى تفسير قوله تعالى : ﴿ ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط ﴾ [الاسراء : ٢٩] فهو يقول « وهذه استعارة . وليس المراد بها اليد التى هى الجارحة على الحقيقة ، وإنما الكلام الأول كناية عن التفتير ، والكلام الآخر كناية عن التبذير ، وكلاهما مذموم » (٤٧) ، وكذلك فى تفسير قوله تعالى : ﴿ إن هذا أخى له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال أكفلنّها وعرفى فى الخطاب ﴾ [سورة ص : ٢٣] إذ يقول : وهذا الكلام داخل فى حيز الاستعارة ، لأن النعاج هنا كناية عن النساء . وقد جاءت فى أشعارهم الكناية عن المرأة بالشاة ، وعلى ذلك قول الأعشى :

فرميت غفلة عينه عن شاته فأصبت حبة قلبه وطحاله
أى عن امرأته ...

وإنما شبهت النساء بالنعاج ، لأن النعاج يُرتبطن للاحتلاب والاستنتاج ، والنساء يُصنّظن للاستمتاع والاستيلاء (٤٨) .

على أن الأمر يتجاوز المجاز المرسل والكناية إلى التشبيه المخنوف الأداة ، فقد مضى الشريف الرضى على اعتباره استعارة أيضاً ، ففى تفسير قوله تعالى : ﴿ الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء ﴾ [البقرة : ٢٢] يذكر أن الله سبحانه شبه الأرض فى الامتداد بالفراش ، والسماء فى الارتفاع بالبناء ، ويصنع الشئ نفسه فى تفسير قوله تعالى ﴿ من لباس لكم وأنتم لباس لهن ﴾ فاللباس هنا استعارة - كما يقول ، والمراد به قرب بعضهم من بعض واشتغال بعضهم على بعض

(٤٦) تلخيص البيان ص ١٣٧ .

(٤٧) السابق : ص ٢٠٠ .

(٤٨) السابق : ص ٢٧٩ .

كما تشتمل الملابس على الأجسام» (٤٩) وإلى هذا ذهب ابن قتيبة كما رأينا من قبل .
ومرة أخرى نقول إنه لا غضاضة من اعتبار ما خصه البلاغيون بعد ذلك
باسم المجاز المرسل ، وما خصوه بالكناية - من قبيل الاستعارة ، فليس ثمة فرق
جوهرى بينها ، ففيها جميعا يستخدم التعبير المعين للدلالة على معنى آخر ، غير
المعنى الذى يدل عليه ظاهره فى اللغة ، ولا عبرة بعد ذلك بالنظر إلى نوع العلاقة
بين المعنيين وتشعيب الموضوع بناء على ذلك ، أما فيما يتعلق بتوحيد التشبيه
الخالى من الأداة مع الاستعارة فلا نجد له مندوحة فيه ، ويبدو أن غايته كانت
منصرفة إلى رصد ما يراه من قبيل المجاز فى القرآن الكريم وتفسيره دونما توقف
لتحصيل بعض الأساليب ، ومعرفة مدى انطباق مدلول المجاز أو الاستعارة عليها
ودون إفادة مما كتبه بعض النقاد من معاصريه فى هذا الشأن بل ومن السابقين عليه
من أمثال القاضى الجرجاني (٢٩٠ - ٣٦٦) الذى أخذ على بعض أهل الأدب
اعتبار قول أبى نواس :

والحب ظهر أنت راكبه فإذا صرفت عنانه انصرفا
نوعا من الاستعارة ، ثم علق بقوله : « ولست أرى هذا وما أشبهه استعارة ، وإنما
معنى البيت أن الحب مثل ظهر ، أو الحب كظهر تديره كيف شئت إذا ملكت
عنانه ، فهو اما ضرب مثل أو تشبيه شئ بشئ » (٥٠) .

ويبقى بعد ذلك ، بغض النظر عن الخلط بين مدلولي الصورتين البلاغيتين
السابقتين - أن الشريف الرضى قدم فى كتابه تحليلا واضحا دقيقا لما عرض له من
مجازات القرآن الكريم ، فى عبارة وصيغة وأسلوب ممتع ينبىء عن حس أدبى عال
وذوق فنى رفيع . ولنقرأ - على سبيل المثال - تفسيره لقوله تعالى : ﴿ وضرب
الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم
الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون ﴾ [النحل : ١١٢] .
يقول الشريف الرضى : « وهذه استعارة . لأن حقيقة النوق انما تكون فى

(٤٩) السابق : ص ١١٩ .

(٥٠) الوساطة بين المتنبى وخصومه (تحقيق وشرح محمد ابو الفضل إبراهيم وعلى محمد البجاوى ،

مطبعة عيسى الحلبي) ص ٤١ .

المطاعم والمشارب لا في الكسبي والملابس . وإنما خرج هذا الكلام مخرج الخبر عن العقاب النازل بهم ، والبلاء الشامل لهم . وقد عرف في لسانهم أن يقولوا لمن عوقب على جريمة أو أخذ بجريرة ، ذُقْ غِبْ فعلك ، واجن ثمة جهلك . وإن كانت عقوبته ليست مما يحس بالطعم ، ويدرك بالنوق . فكأنه سبحانه لما شملهم بالجوع والخوف على وجه العقوبة حسن أن يقول تعالى : فأذاقهم ذلك ، أى أوجدهم مرارته كما يجد الذائق مرارة الشيء المرير ، ووخامة الطعم الكريه . وإنما قال سبحانه : ﴿ لباس الجوع ﴾ ولم يقل : طعم الجوع والخوف ، لأن المراد بذلك - والله أعلم - وصف تلك الحال بالشمول لهم ، والاشتغال عليهم ، كاشتغال الملابس على الجلود ، لأن ما يظهر منهم عن مضيض الجوع وأليم الخوف ، من سوء الأحوال ، وشحوب الألوان ، وضئولة الأجسام ، كاللباس الشامل لهم ، والظاهر عليهم ^(٥١) وهذا مثال آخر مما قاله في تفسير قوله تعالى : ﴿ ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه ﴾ . يقول : « وهذه استعارة . والمراد بها - والله أعلم - صفة الانسان المضطرب الدين ، الضعيف اليقين ، الذى لم تثبت في الحق قدمه ، ولا استمرت عليه مريرته ، فأوهى شبهة تعرض له ينقاد معها ، ويفارق دينه لها ، تشبيها بالقائم على حرف مهواة ، فأدنى عارض يزلفه ، وأضعف دافع يطرحه » ^(٥٢) .

وقد استطاع الشريف الرضى بهذا المنهج في شرح مجازات القرآن أن ينفذ إلى المراد منها ، دون تعثر في إجراءات البلاغيين الشكلية ، يغيب فيها رُواء الصورة ودلالاتها الإيحائية . والمثال لذلك قوله تعالى : ﴿ واخفض لهما جناح الذل من الرحمة ﴾ [الاسراء : ٢٤] . فنظرة البلاغيين المتأخرين إلى الآية مركزة في المقام الأول على كونها استعارة مكنية حيث شبه الذل بطائر يجامع الخضوع ، واستعير الطائر للذل ، ثم حذف ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو الجناح على طريق الاستعارة بالكناية ، وإثبات الجناح للذل استعارة تخيلية ، وهى قرينة المكنية ، ويجعل الطائر مستعاراً للمخاطب (أى للولد في معاملة والديه) ، والأصل

(٥١) تلخيص البيان ص ١٩٦ - ١٩٧ .

(٥٢) السابق : ص ٢٣٧ .

واخفض لهما جناحك ذلاً (٥٣) وبهذه الطريقة في التناول غام المعنى أمام القارئ وتشتت ذهنه أمام ما قيل أولاً من تشبيه الذل بالطائر ، ثم ما قيل بعد ذلك من جعل الطائر مستعاراً للمخاطب ، وقبل هذا وبعده تبددت فنية الأداء في السياق القرآني . أما الشريف الرضي فانه يستنقذ الآية من ذلك كله ويرز من خلال تفسيره لها ما في عبارتها من ملامح التأثير والجمال . إذ يقول : « وهذه استعارة عجيبة ، وعبرة شريفة . والمراد بذلك : الإخبات للوالدين ، والإنة القول لهما ، والرفق واللفظ بهما ، وخفض الجناح في كلامهم عبارة عن الخضوع والتذلل ، وهما ضد العلو والتعزز . إذ كان الطائر إنما يخفض جناحه إذا ترك الطيران ، والطيران هو العلو والارتفاع . وقد يستعار ذلك لفرط الغضب والاستشاط . فيقال : قد طار فلان طيرة ، إذا غضب واستشاط .. وإنما قال سبحانه : ﴿ واخفض لهما جناح الذل من الرحمة ﴾ ليبين تعالى أن سبب الذل لهما الرأفة والرحمة ، لئلا يقدر انه الهوان والضرعة . وهذا من الأغراض الشريفة ، والأسرار اللطيفة » (٥٤) .

وهكذا يتبين مما سبق مدى ما أسهم به هذا الجانب من الدراسات القرآنية ، أعنى جانب التفسير لما أشكل من آياته والدفاع عنها ، من جلاء لعدد من الصور البلاغية ، وخاصة المجاز والاستعارة ، وكانت هذه الصور منطلقاً لدراسات بلاغية موسعة فيما بعد .

(٥٣) أحمد مصطفى المراغي ، علوم البلاغة (الطبعة الثالثة) ص ٢٨٠ .

(٥٤) تلخيص البيان ص ٢٠٠ .

قضية الإعجاز وعطاؤها البلاغى

هذا هو الجانب الثانى من الدراسات القرآنية التى أسهمت بدور أساسى فى نشأة البحث البلاغى وإثرائه . والعلاقة وثيقة بينه وبين الجانب السابق ؛ من حيث إن الكشف عن وجوه الإعجاز البلاغى للقرآن يتول فى كثير من الأحيان إلى تفسير بياني لبعض آياته ، كما كان الدافع إليه فى بعض الحالات رد مزاعم الطاعنين ، وجلاء الحقيقة أمام المشككين الذين دقت على أفهامهم أسرار بيانه ، وخفيت عليهم لطائف نظمه . وفى هذا الصدد نجد عددا من المصنفات ما بين كتب ورسائل ، شغلت كلمة « الإعجاز » عناوينها جميعا بشكل أو بآخر ، يعيننا منها تلك التى كتبت فى مرحلة متقدمة تاريخيا ، قبل أن يستقر البحث البلاغى فى صورته الأخيرة المتداولة بين الدارسين .

من أوائل هذه المصنفات « النكت فى إعجاز القرآن » لأبى الحسن على بن عيسى الرّماني (٢٩٦ - ٣٨٦ هـ) ، و « بيان إعجاز القرآن » لأبى سليمان حمد ابن محمد بن إبراهيم بن الخطاب المعروف بالخطاطى (٣١٩ - ٣٨٨ هـ) ، و « إعجاز القرآن » للباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) ، و « إعجاز القرآن » للقاضى عبدالجبار (ت ٤١٥ هـ) ، ثم « دلائل الإعجاز » لعبدالقاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) .

وإذا أنعمنا النظر فيما عرضت له هذه المصنفات من أفكار وصور بلاغية تبين لنا أن بعضها تأثر ببعض ؛ إذ تلاقت فى معالجة بعض الأفكار وعرضها بأسلوب واحد أو متقارب ، وبدا الأمر أحيانا أقرب إلى النقل المباشر ، وأحيانا أخرى يتلقف اللاحق بلور الفكرة من سابقه ، ثم ينمى ويعطىها بعدا جديدا . ومن أوضح ما نرى من صور النقل والاقتباس ما صنعه الباقلانى فى ذكره لأقسام البلاغة العشرة التى هى ، الإيجاز ، والتشبيه ، والاستعارة ، والتلاؤم ، والفواصل

والتجانس ، والتصريف ، والتضمن ، والمبالغة ، وحسن البيان^(٥٥) . فهذه الأقسام هي بعينها ما ذكرها سلفه العظيم الرماني ، وعيها جميعا وجها من وجوه الإعجاز السبعة^(٥٦) في القرآن . ومن الإنصاف أن الباقلاني لم ينسبها إلى نفسه ، كما لم يصرح بمن أخذها عنه مكتفيا بأن ذكر أنها لبعض أهل الأدب والكلام . ولا يحتاج القارئ إلى طول تأمل ليدرك أنه نقلها عن الرماني^(٥٧) ، دون إضافة على الإطلاق ، بل على العكس من ذلك ، تقاصر عنه ولم يبلغ شأوه ؛ فلم يقدم تلك الأقسام البلاغية بمثل ما قدمها الرماني شرحا وتوضيحا ، وجاء عرضه لها عرضا مبسرا ، غير كاشف لطبيعتها أو مبين لحدودها ومعالمها ، ولا يكاد يتجاوز ذكر اسم الصورة البلاغية ، ثم إيراد جميع الشواهد القرآنية أو معظمها بنفس الترتيب الذي أوردها به الرماني تقريبا ، دون شرح أو تفسير ، أو مصحوبة ببعض كلمات اجتزأها اجتزاء من كلام سلفه . وبذا نظوى صفحة الباقلاني في قضية الإعجاز وتأثيرها على البحث البلاغي من جهة هذه الأقسام العشرة^(٥٨) لأن صاحب الدور الحقيقي فيها هو الرماني .

والحق أن عطاء الرماني للتفكير البلاغي ينطبع في الذهن منذ اللحظة الأولى ، فقد حرص على توضيح مفهوم البلاغة بين يدي حديثه عن وجوها المشار إليها . وهو أمر لم يتطرق إليه أحد بهذه الصورة من التحديد . حقا كان للجاحظ فضل السبق إلى الحديث عن معنى البلاغة ، بيد أن منهجه تمثل في عرض

(٥٥) انظر الباقلاني ، أبو بكر محمد بن الطيب ، إعجاز القرآن تحقيق السيد أحمد صقر (دار المعارف ط الخامسة) ص ٢٦٢ وما بعدها .

(٥٦) الوجوه الستة الأخرى هي : ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة ؛ والتحدى للكافة ؛ والصرف ؛ والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية ؛ ونقض العادة ؛ وقياسه بكل معجزة . وقد تناولها جميعا في الصفحات الأربع الأخيرة من رسالته « النكت في إعجاز القرآن » . انظر ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ص ١٠٩ - ١١٣ .

(٥٧) تنبه إلى ذلك محقق كتاب الباقلاني الأستاذ السيد أحمد صقر ، وتتبع كافة المراضع التي اقتبسها الباقلاني من صاحبه ، ونقل نصوص الرماني كاملة في هوامش الصفحات . انظر إعجاز القرآن ص ٢٦٢ وما بعدها بهوامشها .

(٥٨) لم يكن للباقلاني أيضا دور فيما ذكر من ألوان البديع في كتابه (ص ٦٩ - ١٠٧) لأنه اقتبسها ممن سبقوه كابن المعتز وقدامة وأبي هلال .

آراء السابقين من الكتاب والشعراء وذوى البصر بالأدب ، سواء من العرب أم من غيرهم ، دون أن يخلص إلى تصور محدد ، على حين قصد الرماني إلى هذا التصور المحدد من أول وهلة . وقد رفض أن تكون البلاغة لفهام المعنى ، لأنه قد يُفهمُ المعنى متكلمان أحدهما بليغ ، والآخر عيى ، كذلك رفض أن تكون البلاغة بتحقيق اللفظ على المعنى ، لأنه قد يُحقق اللفظ على المعنى ، وهو غث مستكره ، ونافر متكلف . والمفهوم الذى يرتضيه أن البلاغة « إيصال المعنى إلى القلب فى أحسن صورة من اللفظ »^(٥٩) . ونظن ظنا أقرب إلى اليقين أن أبا هلال العسكري قد أخذ هذا التعريف ، واعتمد عليه فى صياغة تعريفه الذى سنشير إليه فيما بعد .

ومع وضوح هذا المعنى للبلاغة عند الرماني لم تكن كل الوجوه العشرة التى ذكرها من البلاغة حقيقة ، فالتصريف والتضمين كما أوضحهما ، ليسا من البلاغة فى شيء ، وإنما هما أقرب إلى ميدان علم الكلام الذى كان هو واحدا من فرسانه ، وليس هناك أدنى صلة بين « التضمين » عنده ، وظاهرة « التضمين » المعروفة فى البديع . لهذا لم يعتد أحد من البلاغيين بهذين الوجهين ، ولا نكاد نرى لهما أثرا فيما نعرف من كتب التراث البلاغى .

أما الوجوه البلاغية الباقية فقد كانت معروفة بأسمائها بين النقاد وغيرهم من أهل اللغة والأدب ، والجديد الذى ينبغى تسجيله والتنويه به إنما يترأى فى أسلوب معالجته لتلك الوجوه ؛ فهو مستقل فى تفكيره ورأيه ، ينزع إلى التنظير ، ومحاولة ضبط الصور البلاغية التى يعرض لها ضبطا منهجيا إلى حد كبير ، وذلك بتعريفها ، ثم بيان ما يراه من أقسام لها ، وتوضيح ذلك بالشواهد القرآنية . وكان له فى ذلك صوت مسموع تردد صداه فى البحث البلاغى لدى نفر من العلماء الذين عاصروه أو أتوا بعده ، سواء وافقوه فى رأى أم خالفوه^(٦٠) . وأوضح ما يتمثل فيه ذلك مما تناوله من الوجوه البلاغية للتشبيه ، والاستعارة ، والإيجاز ، ففى التشبيه اختط لنفسه نهجا اختلف به اختلافا بينا عن ناقدين بارزين سبقاه إلى

(٥٩) النكت فى إعجاز القرآن ، (ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن) تحقيق محمد خلف الله أحمد والدكتور محمد زغلول سلام ، دار المعارف ، الطبعة الثالثة ، ص ٧٥ ، ٧٦ .
(٦٠) انظر فى ذلك النكت فى إعجاز القرآن ص ١٦٤ .

الحديث عنه ، هما ابن طباطبا (ت ٣٢٢ هـ) ، وقدامة بن جعفر (ت ٣٣٧ هـ) ؛ فعلى حين يقول قدامة عن التشبيه إنه « إنما يقع بين شيئين بينهما اشتراك في معان تعمهما ، ويوصفان بها ، واقتراق في أشياء ينفرد كل واحد منهما عن صاحبه بصفتها » (٦١) يذهب الرماني إلى أنه « العقد على أن أحد الشيئين يسد مسد الآخر في حس أو عقل » (٦٢) ، ثم يمضي إلى تقسيمه عدة تقسيمات لا نلمح فيها تأثيرا لتقسيمات ابن طباطبا (٦٣) . وهذه التقسيمات ثلاثة : أولا تقسيمه إلى تشبيه حسي ، وتشبيه نفسي ، فالتشبيه الحسي كإدراك ، وذهبين يقوم أحدهما مقام الآخر وتغوره ، والنفسى كتشبيه قوة زيد بقوة عمرو ؛ التقسيم الثاني تشبيه شيئين متفقين بأنفسهما ، وتشبيه شيئين مختلفين لمعنى يجمعهما مشترك بينهما ، فالأول كتشبيه الجوهر بالجواهر وتشبيه السواد بالسواد ؛ والثاني كتشبيه الشدة بالموت ، والبيان بالسحر الحلال ، التقسيم الثالث ، تقسيمه إلى تشبيه بلاغة ، وتشبيه حقيقة ، فتشبيه البلاغة كتشبيه أعمال الكفار بالسراب ، وتشبيه الحقيقة نحو : هذا الدينار كهذا الدينار فخذ أيهما شئت (٦٤) .

ويلاحظ أن التقسيمين الآخرين من التقسيمات الثلاثة متفقان في المضمون ، وإن اختلفت التسمية بينهما ؛ فتشبيه شيئين متفقين بأنفسهما هو نفسه تشبيه الحقيقة ، وتشبيه شيئين مختلفين لمعنى يجمعهما لا يخرج عن معنى « تشبيه البلاغة » . كذلك يلاحظ اصطباغ تلك التقسيمات بصبغة عقلية واضحة ، ولذا كان التمثيل لها بأمثلة تبريدية إن جاز التعبير ، ومع ذلك فإن هناك لمحة ذكية فيما أسماه « تشبيه الحقيقة » ، و « تشبيه البلاغة » ، فكلا الاصطلاحين يشير إلى طبيعة الوظيفة المنوطة بالتشبيه ، وهى أنها قد تكون تعريف القارئ أو السامع بحقيقة يجهلها ، وقد تكون إثارة الشعور وتحريك الوجدان .

(٦١) نقد الشعر ، تحقيق كمال مصطفى (الطبعة الثالثة ، الخانق) ص ١٠٩ .

(٦٢) البكت و إعجاز القرآن ص ٨٠ .

(٦٣) يقول ابن ضامنا : « والتشبيهات على ضربين مختلفة . فمنها : تشبيه الشيء بالشيء ومنها تشبيهه به معنى ، ومنها تشبيهه به حركة ، وبطلا وسرعة ، ومنها تشبيهه به لونا ، ومنها تشبيهه به صوتا . الخ (عيار الشعر شرح وتحقيق عباس عبد الساتر . بيروت دار الكتب العلمية ص ٢٣ وما بعدها .

(٦٤) انظر البكت و إعجاز القرآن ص ٨٠ - ٨١ .

وإلى جانب ذلك هناك نقطة أخرى تحسب للرماني في هذا الشأن ، وهي أنه تحدث عن التشبيه وأفاض القول فيه بأكثر مما فعل غيره من الذين تكلموا في حاز القرآن ، والبيانين معا . وكانت إفاضة في جانب يتصل اتصالا مباشرا بالتشبيهات القرآنية ، بل نابعا منها بالدرجة الأولى ، وفيها تركيز الحديث عن بلاغة التشبيه ، وأنواع البيان التي يرديها ، فالتشبيه البليغ - كما يقول - « لإخراج الأغمض إلى الأظهر بأداة التشبيه مع حسن التأليف » ، ومهما يكن الرأي في ذلك فإنه جعله بابا يتفاضل فيه الشعراء ، وتظهر فيه بلاغة البلغاء . أما وجوه البيان التي يحققها التشبيه البليغ فقد قصر استشهاده لها على القرآن الكريم ، وهي أربعة :

الوجه الأول : إخراج مالا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة ، ومن أمثلته قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بَقِيعةً يَحْسِبُهُ الظَّمآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا ﴾ [النور : ٣٩] . وقد علق الرمانى على هذا التشبيه بقوله . « فهذا بيان قد أخرج مالا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه ، وقد اجتمعا في بطلان التوهم مع شدة الحاجة وعظم الفاقة ، ولو قيل : يحسبه الرائي ماء ، ثم يظهر أنه على خلاف ما قدر لكان بليغا ، وأبلغ منه لفظ القرآن ؛ لأن الظمآن أشد حرصا عليه وتعلق قلب به ، ثم بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذى يصيره إلى عذاب الأبد في النار - نعوذ بالله من هذه الحال - وتشبيه أعمال الكفار بالسراب من حسن التشبيه ، فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم وعلوبة اللفظ وكثرة الفائدة وصحة الدلالة » (٦٥) .

الوجه الثانى : إخراج ما لم تجربه العادة إلى ما جرت به العادة ، ومن أمثلته قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا مِثْلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ ﴾ [يونس : ٢٤] ، ووجه الشبه بين الأمرين هو الزينة والبهجة ثم الهلاك بعده ، وفي ذلك العبرة لمن اعتبر ، والموعظة لمن تفكر في أن كل فان حقيق وإن طال مدته ، وصغير وإن كبر قدره .

(٦٥) النكت في إعجاز القرآن ص ٨٢ .

الوجه الثالث : إخراج مالا يعلم بالبدية إلى ما يعلم بها ، ومنه قوله تعالى : ﴿ مثل الذين اتخنوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون ﴾ [العنكبوت : ٤١] . يقول الرماني إن المشبه والمشبه به اجتماعا في ضعف المعتمد ، وهاء المُستند ، وفي ذلك التحذير من حمل النفس على الغرور بالعمل على غير يقين ، مع الشعور بما فيه التوهين .

الوجه الرابع : إخراج مالا قوة له في الصفة إلى ما له قوة فيها ، ومنه قوله تعالى : ﴿ وله الجوار المنشآت في البحر كالأعلام ﴾ [الرحمن : ٢٤] فقد اجتمعت السفن الجارية مع الجبال في العظم ، إلا أن الجبال أعظم . وفي ذلك العبرة من جهة القدرة فيما سخر من الفلك الجارية مع عظمها ، وما في ذلك من الانتفاع بها ، وقطع الأقطار البعيدة فيها^(٦٦) .

وقد نقل أبو هلال العسكري كل ما قاله الرماني في التشبيه ابتداء من التعريف إلى وجوه البيان الأربعة السابقة مع تغيير يسير في العبارة ، كما هو ديدنه في الأخذ والاعتباس عن غيره ، دون إشارة في أغلب الأحيان .

وفي الاستعارة يتخذ الرماني كذلك موقف الاستقلال في الرأي ، فلا ينقل عن الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) أو ابن قتيبة ، أو ابن المعتز (ت ٢٩٦ هـ) ما قاله أى منهم عنها ، وإنما يختار صيغة تعبر عن فكره الخاص ، فيقول إنها « تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة »^(٦٧) ، وكانت هذه الصيغة موضع مناقشة من جانب بعض البلاغيين فيما بعد^(٦٨) . على أنه في هذا الموضوع ذاته تطرق إلى فكرتين من الأفكار التي احتلت مكانها في التفكير البلاغي ؛ إحداهما علاقة الاستعارة بالتشبيه ، والأخرى مزية الاستعارة على الحقيقة ؛ ففي الفكرة الأولى نراه يربط بين الأسلوبين من حيث اتفاههما في

(٦٦) انظر السابق ص ٨٣ - ٨٥ .

(٦٧) النكت في إعجاز القرآن ص ٨٥ .

(٦٨) انظر ما قاله عبدالقاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز (تحقيق محمود شاكر) ص ٤٣٤ ، وانظر

أيضا كتابي « التعبير البياني » (الطبعة الثانية ، دار الفكر العربي) ص ١٠٠ - ١٠١ .

الوظيفة ، واختلافهما في وسيلة الأداء إذ يقول : « وكل استعارة بليغة ، فهي جمع بين شيئين بمعنى مشترك بينهما ، يكسب بيان أحدهما بالآخر كالتشبيه ، إلا أنه ينقل الكلمة ، والتشبيه بأداته الدالة عليه في اللغة »^(٦٩) ، وهي عبارة ليست قاطعة الدلالة في أن الاستعارة مبنية على التشبيه ، تلك الفكرة التي برزت عند البلاغيين فيما بعد . وأثارت ، وماتزال ، تثير جدلا واعتراضا حولها ، خاصة فيما يسمى بالاستعارة المكنية .

وفي الفكرة الثانية يرى أن كل استعارة لابد لها من حقيقة هي أصل الدلالة على المعنى في اللغة ، لكن الاستعارة دائما أبلغ من الحقيقة ، لأنها - على حد قوله - « توجب بيانا لا تنوب منابه الحقيقة » ولو كانت الحقيقة تقوم مقامه لكانت أولى به ، ولم تجز الاستعارة^(٧٠) . وبهذا الفهم مضى في تحليل عدد من أمثلة الاستعارة في القرآن الكريم موضحا في كل منها حقيقتها ليتبين فضل الاستعارة ووجه بلاغتها . فهو على سبيل المثال يقول في قوله تعالى : ﴿ بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ﴾ [الأنبياء : ٣٨] : « فالقذف والدمغ هنا مستعار ، وهو أبلغ ، وحقيقته : بل نورد الحق على الباطل فيُذهبه ؛ وإنما كانت الاستعارة أبلغ لأن في القذف دليلا على القهر ، لأنك إذا قلت : قذف به إليه فإنما معناه ألقاه إليه على جهة الإكراه والقهر ، فالحق يلقي على الباطل ، فيزيله على جهة القهر والاضطرار لا على جهة الشك والارتياب . و « يدمغه » أبلغ من « يُذهبه » لما في « يدمغه » من التأثير فيه ، فهو أظهر في النكاية وأعلى في تأثير القوة »^(٧١) ، وهذا الذي قاله الرماني في الاستعارة تردد صداه عند أبي هلال^(٧٢) كما حدث في التشبيه .

(٦٩) النكت في إعجاز القرآن ص ٨٦ . وانظر أيضا ص ٨٥ إذ يقول : « والفرق بين الاستعارة والتشبيه أن ما كان من التشبيه - بأداة التشبيه في الكلام فهو على أصله لم يغير عنه في الاستعمال ، وليس كذلك الاستعارة ، لأن مخرج الاستعارة مخرج فالعبارة ليست له في أصل اللغة » .
(٧٠) انظر النكت في إعجاز القرآن ص ٨٦ ، وقد خالف في ذلك الخطابي فذهب إلى أن الاستعارة في بعض المواضع فقط أبلغ من الحقيقة وليس في كل المواضع . انظر بيان إعجاز القرآن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) ص ٤٤ .
(٧١) النكت في إعجاز القرآن ص ٨٨ - ٨٩ .

فإذا أتينا إلى موضوع الإيجاز ألفيته بصمة الرماني واضحة قوية ؛ فتعريفه له يتسم بالدقة إذ قال إنه « تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى » ؛ فليس تقليل الألفاظ عن المعاني إيجازا بلاغيا في كل حال ، وإنما الشرط أن يتم ذلك من غير إخلال بالمعنى المراد ، وإلا كان الكلام تقصيرا ؛ وهو - فيما يبدو لنا - أول من ميز بين نوعية المعرفين : إيجاز الحذف ، وإيجاز القصر . ولعله كذلك أول من استخدم الاصطلاح الدال على النوع الثاني (٧٣) . وقد عمق دلالة بتلك المقارنة اللامحة التي أجراها بين قول العرب « القتل أنفى للقتل » وقول الله تعالى : ﴿ في القصاص حياة ﴾ [البقرة : ١٧٩] حيث انتهى إلى أن إيجاز الآية أبلغ من إيجاز العبارة السابقة من وجوه أربعة فصلها هناك (٧٤) .

وفي سياق حديثه عن الإيجاز أيضا أبرز الفرق بين مصطلحين آخرين ، بينهما من التقابل ما بين الإيجاز ، والتقصير . هذان المصطلحان هما : الإطناب والتطويل ، فامتدح الإطناب وعدّه من البلاغة كالإيجاز ، لأنه يعنى تفصيل المعنى وما يتعلق به وفقا للمقام . أما التطويل فليس من البلاغة لأنه تكلف الكثير فيما يكفي فيه القليل « فكان كالمسالك طريقا بعيدا جهلا منه بالطريق القريب » وليس الإطناب كذلك ؛ « لأنه كمن سلك طريقا بعيدا لما فيه من النزهة الكثيرة والفوائد العظيمة ، فيحمل في الطريق إلى غرضه من الفائدة على نحو ما يحصل له من الغرض المطلوب » (٧٥) .

ومن اللمحات الجيدة في هذا الموضوع إشارة الرماني إلى الأثر النفسي للحذف خلال تعليقه على حذف الجواب في كثير من آيات القرآن ، كما في قوله تعالى : ﴿ ولو أن قرآنا سُيِّرَتْ به الجبال أو قُطِعَتْ به الأرض أو كُلِّمَ به الموتى ﴾

(٧٢) انظر كتاب الصناعتين (تحقيق على البحاوى ومحمد أبو الفضل إبراهيم) ص ٢٧٦ - ٢٨٢ .
(٧٣) يشعر القارىء لكتاب الصناعتين أن أبا هلال هو صاحب هذا التقسيم إذ يقول بعد مقدمة طويلة : « قال أبو هلال : والإيجاز : القصر والحذف » (ص ١٨١) إلا أن معرفتنا بطريقة أوى هلال في الأخذ والاقتباس تجعلنا نرجح ما ذهبنا إليه لاسيما أن الرماني أسبق منه تاريخيا ، وقد تعدد أخذ أوى هلال منه كما أشرنا من قبل .

(٧٤) انظر النكت في إعجاز القرآن ص ٧٧ - ٧٨ .

(٧٥) النكت في إعجاز القرآن ص ٧٩ .

[الرعد : ٣١] ، وقوله : ﴿ وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمراً حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها ﴾ [الزمر : ٧٣] فقد قال : « وإنما صار الحذف في هذا أبلغ من الذكر لأن النفس تذهب فيه كل مذهب ، ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذى تضمنه البيان ، فحذف الجواب في قولك : « لو رأيت عليا بين الصفيين » أبلغ من الذكر لما بيناه » (٧٦) . وقد أفاد معاصره الخطاى من هذا التعليق ، ونقله بنصه تقريبا ، وإن قدم له بما يزيده وضوحا (٧٧) .

هكذا أفضى البحث في إعجاز القرآن عند الرماني إلى توضيح عدد من المصطلحات البلاغية ، وتعميق مفاهيمها . إلا أن ثمة أثرا آخر من آثار هذه القضية ولعله أهمها على الإطلاق ، وأوسعها مدى ، وذلك هو فكرة « النظم » أو « نظرية النظم » كما تعرف في النقد العربى . ومن المتفق عليه بين الدارسين نسبة هذه النظرية إلى عبدالقاهر (ت ٤٧١ هـ) ، وهو اتفاق صحيح ، لأن الرجل استطاع أن يقدم نظرية في الأسلوب واضحة المعالم ، لكن الحق أن نفرا آخر من العلماء المهتمين بقضية الإعجاز الذين سبقوه تاريخيا عرضوا لهذه الفكرة ، أو بالأحرى استخدموا هذا المصطلح في معرض حديثهم عن الإعجاز أيضا ، بل إن هناك عددا من الكتب اتخذت من عبارة « نظم القرآن » عنوانا لها ، وظهرت جميعا قبل عبدالقاهر بما يزيد عن قرن من الزمان ، لكنها ضاعت ضمن ما ضاع من ذخائر التراث العربى . أول هذه الكتب كتاب للجاحظ سبق أن أشرنا إليه وهو فى الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه وبديع تركيبه (٧٨) ، ثم كتاب لأبى بكر عبدالله بن أبى داود السجستانى المتوفى سنة ٣١٦ هـ ، وكتاب لأبى زيد البلخى المتوفى سنة ٣٢٢ هـ ، وكتاب لأبى بكر المعروف بابن الإخشيد المتوفى سنة ٣٢٦ هـ . يضاف إليها كتاب آخر بعنوان « إعجاز القرآن فى نظمه وتأليفه » لأبى عبدالله محمد بن يزيد الواسطى المعتزلى المتوفى سنة ٣٠٦ هـ ، وهو أيضا من الكتب المفقودة كالكتب السابقة .

(٧٦) السابق ص ٧٧ .

(٧٧) انظر بيان إعجاز القرآن ص ٥١ - ٥٢ .

(٧٨) انظر سابقا ص ١٨ وهامش رقم (٣) .

وفي حدود ما وصل إلينا من آثار العلماء الذين عُتوا بقضية الإعجاز البلاغى للقرآن يمكن القول بأن الخطأى كان من أوائل الذين أخوا إلى فكرة النظم ، وحاول تحليل بعض الآيات على أساس فهمه لها ، وبمقتضى هذا الفهم ذهب إلى أن الكلام يقوم بعناصر ثلاثة : لفظ حامل ، ومعنى به قائم ، ورباط لهما ناظم . « وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه فى غاية الشرف والفضيلة حتى لا ترى شيئا من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه ، ولا ترى نظما أحسن تأليفا وأشد تلاؤما وتشاكلا من نظمه » ثم يقول : « واعلم أن القرآن إنما صار معجزا لأنه جاء بأفصح الألفاظ فى أحسن نظوم التأليف مضمنا أصح المعانى » (٧٩) ، ويعود الخطأى مرة أخرى إلى هذه الفكرة مؤكدا قيام الإعجاز على الأمور الثلاثة السابقة مجتمعة ، وأن توافرها معا لا يتأتى لبشر (٨٠) .

والمعيار الذى تقاس به البلاغة بعناصرها الثلاثة السابقة هو أن توضع كل لفظة فى موضعها الأخص بها من الكلام ، بحيث إذا تبدل مكانها ترتب على ذلك أحد أمرين : إما تغير المعنى الذى يفضى إلى فساد الكلام ، وإما ذهاب الرونق الذى يكون معه سقوط البلاغة . ويوضح الخطأى ذلك بأن فى اللغة ألفاظا متقاربة فى المعانى يحسب أكثر الناس أنها متساوية فى إفادة المراد كالعلم والمعرفة ، والبخل والشح ، و « بلى » و « نعم » و « من » و « عن » .. الخ ، والحال أن لكل لفظة منها خاصية تتميز بها عن صاحبها فى بعض معانيها ، وإن كانا يشتركان فى بعضها . وهناك الكثير من أساليب القرآن التى يكشف تأملها - فى ضوء القاعدة السابقة - عن دقة بالغة فى النظم إلى الحد الذى خفى أمره على بعض أرباب الفقه والعلم من المتقدمين ، فقد روى عن مالك بن دينار أنه قال : جمعنا الحسن لعرض المصاحف أنا ، وأبا العالية الرياحى ، ونصر بن عاصم الليثى ، وعاصم الجحدري ، فقال رجل : يا أبا العالية قول الله تعالى فى كتابه : ﴿ فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ﴾ [الماعون : ٥] ما هذا السهو ؟

(٧٩) بيان إعجاز القرآن ص ٢٧ .

(٨٠) انظر السابق ص ٣٥ - ٣٦ .

قال : الذى لا يدرى عن كم ينصرف ؛ عن شفع أو عن وتر ، فقال الحسن : مه يا أبا العالية ، ليس هذا ، بل الذين سَهَوْا عن ميقاتهم حتى تفوتهم . قال الحسن : ألا ترى قوله عز وجل : ﴿ عن صلاتهم ﴾ . ويعقب الخطائى على ذلك بقوله : « وإنما أتى أبو العالية فى هذا حيث لم يفرق بين حرف « عن » ، و « فى » ، فتنبه له الحسن ، فقال : ألا ترى قوله : ﴿ عن صلاتهم ﴾ يؤيد أن السهو الذى هو الغلط فى العدد ، إنما يعرض فى الصلاة بعد ملابتها ، فلو كان هو المراد لقليل : فى صلاتهم ساهون ، فلما قال : عن صلاتهم ، دل على أن المراد به الذهاب عن الوقت » (٨١) . وفى قول الله تعالى حكاية لمقالة إخوة يوسف لأبيهم : ﴿ فأكله الذئب ﴾ [يوسف : ١٧] . قد يظن البعض أن الأنسب فى وصف فعل الذئب هذا وما شاكله من السباع إنما هو الافتراس ، فيقال : افترسه السبع ؛ أما الأكل فهو عام لا يختص به نوع من الحيوان دون نوع . إلا أن الخطائى يرى أن اختيار لفظ « أكل » وإسناده إلى « الذئب » أشكل بالمعنى ، وأدق فى أداء المراد ، لأن الافتراس مشتق من الفرس بمعنى دق العنق ، فمعناه القتل فحسب ، فى حين أن إخوة يوسف قصصوا إلى إخفاء معالم الجريمة ، وقطع الطريق على أبيهم فى مطالبته إياهم بأثر باق منه يشهد بصحة دعواهم ، فادعوا على الذئب أنه أكله أكلا ، وأتى على جميع أجزائه وأعضائه ، فلم يترك مفصيلا ولا عظما ، والفرس لا يعطى تمام هذا المعنى ، هذا بالإضافة إلى أن لفظ الأكل شائع الاستعمال فى الذئب وغيره من السباع ، ومن ذلك قول الشاعر :

فتى ليس لابن العم كالذئب إن رأى بصاحبه يوما دما فهو آكله (٨٢)

ومن هذا القبيل الذى تتجلى فيه بلاغة النظم القرآنى من حيث دقة اختيار اللفظ فى موقعه ، قوله تعالى : ﴿ وانطلق الملائم منهم أن امشوا واصبروا على آلتكم ﴾ [سورة ص : ٦] ؛ فمما يرد على الذهن ، بل وما ذهب إليه بعضهم فعلا أنه لو قيل بدل « امشوا واصبروا » « امضوا وانطلقوا » لكان أبلغ . والذى يتبى إليه التأمل والتحصيص أن المشى فى هذا الموضع أولى وأشبه بالمعنى ؛ لأنه

(٨١) انظر بيان إعجاز القرآن ص ٣٢ - ٣٣ .

(٨٢) انظر السابق ص ٣٨ ، ٤١ .

« قصد به الاستمرار على العادة الجارية ، ولزوم السجية المعهودة في غير انزعاج منهم ، ولا انتقال عن الأمر الأول ، وذلك أشبه بالثبات والصبر المأمور به في قوله تعالى : ﴿ واصبروا على آلهتكم ﴾ ، والمعنى كأنهم قالوا : امشوا على هيئتكُم ، وإلى مهوى أموركم ، ولا تعرجوا على قوله ، ولا تبالوا به . وفي قوله : « امضوا وانطلقوا » زيادة انزعاج ليس في قوله : ﴿ امشوا ﴾ ، والقوم لم يقصلوا ذلك ولم يريلوه » (٨٣) .

كذلك يقول الله سبحانه على لسان الكافر يوم القيامة : ﴿ هلك عنى سلطانيه ﴾ [الحاقة : ٢٩] فاستعمل لفظ « الهلاك » مع المعانى ؛ إذ السلطان هنا الحجة والبرهان ، والعرب إنما تستعمل هذا اللفظ مع الأعيان والأشخاص ، فيقال : هلك فلان ، أو هلك ماله ونحوهما ، « فأما الأمور التى هى معان ، وليست بأعيان ولا أشخاص فلا يكادون يستعملونه فيها . ولو قال قائل : هلك عن فلان علمه ، أو هلك جাহه ، على معنى ذهب علمه وجاهه لكان مستقبحا غير مستحسن » (٨٤) . ويرى الخطاى أن الآية جاءت على سبيل الاستعارة ، والاستعارة في بعض المواضع أبلغ من الحقيقة ، وهى هنا من هذا الضرب ، ذلك أن الذهاب قد يكون على ترقب العود ، وليس مع العلاج بقاء ولا رجعى (٨٥) .

ويصف الله عز وجل المؤمنين فيقول : ﴿ والذين هم للزكاة فاعلون ﴾ [المؤمنون : ٤] فيستخدم لفظ « فاعل » مع الزكاة ، والمعهود استخدام ألفاظ أخرى كالأداء أو الإعطاء ، أو الإيتاء ، فيقال : أدى فلان الزكاة ، وأعطاه ، أو زكى ماله ، ولا يقال : فعل الزكاة .. وجلية الأمر أن الألفاظ السابقة لا تؤدى المعنى المطلوب تمام الأداء ؛ فهى لا تزيد عن الإخبار عن أدائها فحسب ، فى حين أن المراد « المبالغة فى أدائها ، والمواظبة عليه حتى يكون ذلك صفة لازمة لهم ، فيصير أداء الزكاة فعلا لهم مضافا إليهم يُعرفون به ، فهم له فاعلون ، وهذا المعنى

(٨٣) بيان إعجاز القرآن ص ٤٣ .

(٨٤) السابق ص ٣٨ .

(٨٥) انظر السابق ص ٤٤ .

لا يستفاد على الكمال إلا بهذه العبارة ، فهي إذاً أولى العبارات وأبلغها في هذا المعنى ^(٨٦) .

وقد امتدت فكرة النظم عند الخطائى من اختيار الكلمة في موضع معين لتشمل وضع تركيب كامل ، والعلاقة الجامعة بينه وبين ما سبقه ولحقه في السياق ؛ ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه ﴾ [المدثر : ١٦ - ١٩] ؛ فقد سُبقت هذه الآيات مباشرة بقوله جل شأنه : ﴿ بل الإنسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره ﴾ ، وأعقبها قوله : ﴿ كلا بل تحبون العاجلة ﴾ ، ولا تبدو صلة واضحة بين الآيات الأولى وبين كل مما سبقها أو لحقها . إلا أن الخطائى أوضح هذه الصلة ، وأشار إلى أن الآيات التى اشتملت على نهي الرسول بتحريك لسانه بالقرآن إنما هى استجابة لأمر عارض « دعت الحاجة إلى ذكره ، لم يجوز تركه ولا تأخير عن وقته ، كقولك للرجل وأنت تحدثه بحديث ، فيشتغل عنك ويقبل على شيء آخر : أقبل علىّ واسمع ما أقول ، وافهم عنى ، ونحو هذا من الكلام ، ثم تصل حديثك ، ولا تكون بذلك خارجاً عن الكلام الأول قاطعاً له ، وإنما تكون به مستوصلاً للكلام مستعيداً له . وكان رسول الله ﷺ أمياً لا يقرأ ولا يكتب ، وكان إذا نزل الوحي وسمع القرآن ، حرك لسانه يستذكر به ، فقليل له : تفهم ما يوحى إليك ، ولا تتقبله بلسانك ، فإننا نجمعه لك ونحفظه عليك » ^(٨٧) . على أن الاعتداد بمثل هذا المثال في النظم عند الخطائى يوسع دائرته ، ويجعله ضرباً من الربط المعنوى بين فصول الكلام وفقراته . والأمر الذى نعيد التنبيه إليه أن النظم الذى تحدث عنه الخطائى ليس هو وحده محور البلاغة ، وإنما هو أحد عناصر ثلاثة تقوم عليها ، كما ذكرنا من قبل ، والعنصران الآخران هما اللفظ ، والمعنى .

وقد كان من المتوقع - وقد تأخر الزمن بالباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) - أن يتقدم بفكرة النظم خطوة أخرى على الطريق ، أو أن يقدم لها مفهوماً مختلفاً ، لاسيما أنه ما فتئ على نظم القرآن ، ويعلى من قدره في مواضع شتى من

(٨٦) انظر بيان إعجاز القرآن ص ٣٨ ، ٤٤ - ٤٥ .

(٨٧) بيان إعجاز القرآن ص ٥١ .

كتابه . بيد أنه لم يتجاوز هذا الوصف المجمل ، ولم يقدم شيئا ذا بال يتعلق بها ، وقنع بصوغ عبارات فضفاضة لا تجدى نفعا ، كقوله مثلا : « فأما شأو نظم القرآن فليس له مثال يحتذى عليه ، ولا إمام يقتدى به ، ولا يصح وقوع مثله اتفاقا » (٨٨) ، وقوله : « ونظم القرآن جنس متميز ، وأسلوب متخصص ، وقبيل عن النظير متخلص » (٨٩) ، وقوله : « فأما منهج القرآن ونظمه وتأليفه ورصفه فإن العقول تتيه في جهته ، وتحار في بحره ، وتضل دون وصفه » (٩٠) . وبذلك يتأكد حكمنا السابق من أنه لم يُضف إلى البحث البلاغي شيئا من خلال حديثه عن إعجاز القرآن .

ولم يكن القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) بأحسن حالا من الباقلاني في الكلام عن النظم ، لكن قصوره في هذه النقطة يقع في الطرف الآخر ، وهو الغموض والاضطراب الناجمان عن سقوطه في أسر المقولات العقلية الجافة ، وبعده عن النص القرآني موضوع الحديث ، فلا نلمح هنا أو هناك تحليلا لآية أو بعض آية ، وكل ما نراه أنه يروي عن شيخه أبي هاشم الجبائي - أحد أئمة المعتزلة - أن الكلام يكون فضيحا بأمرين : جزالة لفظه وحسن معناه ، وهو يقيم فاصلا بين الفصاحة والنظم ؛ فلا تتوقف فصاحة الكلام على أن يكون له نظم مخصوص ، لأن الخطيب قد يكون أفصح من الشاعر ، والنظم مختلف ، وقد يتحد النظم وتقع المزية في الفصاحة . ويخلص من ذلك إلى القول بأنه لا يصح رد إعجاز القرآن إلى اختصاصه بطريقة في النظم دون الفصاحة بمعناها السابق (٩١) .

ثم يعود القاضي عبد الجبار إلى الحديث عن معنى الفصاحة فيقول : « اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة ، ولا بد مع الضم أن يكون لكل كلمة صفة ، وقد يجوز في هذه الصفة

(٨٨) إعجاز القرآن ص ١١٢ .

(٨٩) السابق ص ١٥٩ .

(٩٠) السابق ص ١٨٣ . وقد سبق أن أشرنا إلى أن الصور البلاغية التي ذكرها الباقلاني في الفصل الذي عنوانه « فصل في ذكر البديع من الكلام » لم يأت فيها بجديد ، وإنما نقلها عن سبقوه ، كما أن أقسام البلاغة العشرة أخذها عن الرماني مع قصوره في نقلها . وهكذا لم يترك في البحث البلاغي أثرا يذكر .

(٩١) القاضي عبد الجبار ، المعنى ، الجزء السادس عشر (تحقيق أمين الخولي) ص ١٩٧ - ١٩٨ .

أن تكون بالمواضعة التى تتناول الضم ، وقد تكون بالإعراب الذى له مدخل فيه ، وقد تكون بالموقع^(٩٢) . ويتوغل القاضى عبد الجبار بعد ذلك فى حديث تجريدى بحث عن معنى الفصاحة ، يقوم على فرض الاعتراضات والرد عليها ، دون أن يظفر القارىء فى نهاية المطاف . بطائل .

أما الذى منح فكرة النظم صيغة جديدة جعلت منها بحثا عميقا فى العلاقات الممتدة المتداخلة بين مفردات التراكيب ، ولونا من الدراسات الأسلوبية انبثق عن العربية بخواصها وأنماط بنائها فهو عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) . لم تعد كلمة « النظم » فى مفهومه كلمة عامة لا مضمون لها حقيقيا كما عند الباقلانى ، ولم تعد كلمة غامضة الدلالة كما هى عند القاضى عبد الجبار ، بل ولم تعد عنصرا ثالثا لعنصرى اللفظ والمعنى ، ومن ثلاثتها تتألف البلاغة كما ذهب إلى ذلك الخطائى ؛ وإنما تحول « النظم » عنده إلى مصطلح ذى مفهوم محدد ، ينبع من حيوية النور الذى يقوم به الإعراب فى الكلام ، فالألفاظ - كما يقول - مغلقة على معانيها ، والإعراب هو الذى يفتحها ؛ والأغراض كامنة فيها والإعراب هو الذى يتولى استخراجها ؛ فهو المعيار الذى لا يتبين نقصان كلام ورجحانه حتى يعرض عليه ، والمقياس الذى لا يعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه^(٩٣) . من هذا الإدراك لوظيفة الإعراب فى الكلام نبع مفهوم النظم عند عبد القاهر ، فقال عنه : هو أن تضع كلامك فى المواضع التى يقتضها علم النحو أو علم الإعراب ، كما يسميه أحيانا ؛ وهو بهذا المفهوم لا يتعلق إلا بالتراكيب ، أما الكلمة المفردة فليس لها من الوجهة البلاغية قيمة فى ذاتها ، اللهم إلا أن يقال عنها إنها مأنوسة فى الاستعمال ، أو حسنة الوقع فى السمع ، ولا تصبح لها قيمة بلاغية إلا إذا دخلت فى نظم معين^(٩٤) .

ويؤكد عبد القاهر التلاحم بين النظم والمعانى النحوية ، بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر ، بما يوصف به الكلام سلبا أو إيجابا ؛ فليس هنا كلام يوصف

(٩٢) السابق ص ١٩٩ وقد تولى عبد القاهر الرد على هذا رأى . انظر دلائل الإعجاز (تحقيق محمود شاكر) ص ٣٥٤ وما بعدها وكذلك ص ٣٦ .

(٩٣) انظر دلائل الإعجاز ص ٢٨ .

(٩٤) انظر السابق ص ٤٤ - ٤٨ ، وص ٤٠٢ .

نظمه بالخطأ أو الصواب ، بالفساد أو الحسن إلا كان مرد ذلك إلى ما اعترى
العلاقات النحوية فيه من اضطراب واختلال ، أو ما جاءت عليه من دقة
وانتظام ، يدل على ذلك أن قول الفرزدق :
وما مثله في الناس إلا مملكا أبو أمه حى أبوه يقاربه
وقول المتنبى :
ولذا اسم أغطية العيون جفونها من أنها عمل السيوف عوامل
وقوله :

وفاؤكما كالربع أشجاه طاسمه بأن تُسعدا ، والدمع أشفاه ساجمه
قد وصفت جميعا بفساد النظم وسوء التأليف ؛ وإذا تأملنا السبب في ذلك وجدناه
يرجع إلى خروج كلا الشاعرين على مقتضى قواعد النحو وأحكامه من تقديم
وتأخير ، وحذف وإضمار على نحو لا يسوغ ولا يصح وفقا لأصول علم
النحو^(٩٥) . وإذا ثبت أن الفساد والاختلال ناجمان عن مخالفة قواعد النحو
وأحكامه ثبت كذلك أن الالتزام بتلك القواعد في الكلام ، وترتيب الألفاظ وفقا
لها هو مناط المزية والفضل^(٩٦) . والحق أن عبدالقاهر على الرغم من إلحاحه على
هذه الفكرة في مواطن كثيرة من كتابه « دلائل الإعجاز » وتحليله لكثير من
النماذج تحليلًا عميقًا كاشفا أصول نظريته ومؤيدا لها ، لم يستطع في بعض الأحيان
أن يتغلغل إلى ما وراء العلاقات النحوية الماثلة في النص ، وخلا حديثه من بيان
أى دلالة فنية كامنة فيها ، ومن ذلك تعليقه على قول إبراهيم بن العباس :
فلو إذنبا دهر ، وأبكر صاحب وسلط أعداء ، وغاب نصير
تكون عن الأهواز دارى بنجوة ولكن مقادير جرت وأمور
ولانى لأرجو بعد هذا محمدا لأفضل ما يرجى أخ ووزير
فهو يرد ما في هذه الأبيات من طلاوة وحسن - على حد تعبيره - إلى « تقديم

(٩٥) الوضع الصحيح للبيت الأول هو : وما مثله في الناس حى يقاربه إلا مملكا أبو أمه أبوه . ففيه أربع
مخالفات نحوية . والوضع في البيت الثانى هو : ولذا اسم أغطية العيون جفونها من أنها عوامل عمل السيوف .
فقدم مفعول اسم الفاعل عليه . والوضع الثالث هو : وفاؤكما بأن تسعدا [أى تسعدانى بمعنى تعينانى
على البكاء] كالربع أشجاه طاسمه ، والدمع أشفاه ساجمه .
(٩٦) انظر دلائل الإعجاز ص ٨١ - ٨٤ .

الظرف الذى هو « إذنباً » على عامله الذى هو « تكون » ، وأن لم يقل : فلو تكون عن الأهواز دارى بنجوة إذنباً دهر = ثم أن قال : « تكون » ولم يقل « كان » = ثم أن نكر الدهر ، ولم يقل : « فلو إذنباً الدهر » = ثم أن ساق هذا التنكير فى جميع ما أتى به من بعد = ثم أن قال : « وأنكر صاحب » ، ولم يقل : « وأنكرت صاحباً » = لا ترى فى البيتين الأولين شيئاً غير الذى عدده لك تجعله حسناً فى « النظم » ، وكله من معانى النحو كما ترى (٩٧) .

على أنه فى إطار النظم الصحيح تتفاوت المستويات تتفاوتاً لا حد له ، تبعاً لكثرة الفروق فى المعانى النحوية وتنوعها ، وما أشبه تلك المعانى بالأصباغ التى تُعمل منها الصور والنقوش ؛ فكما يختلف صانع من صناع النسيج عن صاحبه فى اختيار الأصباغ ، وفى مزجها ، وتوزيعها على أديم النسيج ، بحيث قد يهتدى فى ذلك إلى ضرب من النقش لم يهتد إليه صاحبه ، فأتى نسيجه لذلك أروع نقشا وأجمل تصويراً ، كذلك يختلف شاعر عن شاعر فى توخى معانى النحو ووجوهه المتعددة التى هى محصول النظم (٩٨) ، ومن ثم نرى أحياناً من الشعر ما تتكاثر فيه وجوه الحسن ، ويكون البيت الواحد منه دالاً على علو كعب الشاعر ، وتمكنه من فنه ؛ وأحياناً أخرى تقل هذه الوجوه ، وتصبح كالأجزاء من الصبغ تتلاحق ، وينضم بعضها إلى بعض حتى تكثر فى العين ، فأنت لذلك لا تكبر شأن صاحبه ، حتى تستوفى القطعة ، وتأتى على عدة أبيات ؛ وأحياناً ثالثة تستقرىء ديواناً كاملاً حتى تجمع منه عدة أبيات يتوافر لها الحسن ، وهكذا . ومن هذا النمط الأخير قول العباس بن الأحنف :

قالوا خراسانُ أقصى ما يراد بنا ثم القُفُولُ ، فقد جئنا خراسانا
والأمر هنا يتعلق بموضع « الفاء » و « ثم » قبلها .
وكذلك قول ابن الدُّمَيْة :

أبينى أفى يُمنى يديك جَعَلْتَنى فَأفرَحَ ، أم صيرْتَنى فى شمَالِكِ
أبيت كَأنى بين شقين من عصا جَذَارَ الردى ، أو خيفةً من زِيَالِكِ
تَعَالَتْ كى أشجى ، وما بكِ علةً تريدن قتلٍ قد ظفرتِ بذلك

(٩٧) السابق ص ٨٦ .

(٩٨) انظر دلائل الإعجاز ص ٨٧ - ٨٨ .

وحسن النظم هنا يتمثل في الفصل والاستئناف في قوله : « تريدن قتلى قد ظفرت بذلك » (٩٩) .

وقد عنى عبدالقاهر بتفصيل القول في الظواهر الأسلوبية المتعددة التي يتشكل فيها نظم الكلام كالتقديم والتأخير ، والحذف ، والتعريف والتشكير ، والاختصاص بـ « إنما » وبالنفي والاستثناء ، والفصل والوصل بين الجمل ، كما عنى بتبيان الفروق الدلالية الدقيقة الناشئة عما بين أساليب المعنى النحوى الواحد من اختلاف في النظم ؛ ففي « التقديم » (١٠٠) مثلاً نجد فرقا دلاليا بين نسقين من النظم في الاستفهام بالهمزة الذي يراد به التقرير أو الإنكار . أحد هذين النسقين قولك : « أفعلت ؟ » بتقديم الفعل ، والآخر : « آئت فعلت » بتقديم الاسم . والفرق بينهما أن العبارة الأولى تفيد الشك في أصل الفعل ، وأن التردد بين وقوعه أو عدم وقوعه ، على حين أن مفاد العبارة الثانية وقوع الحدث ، وانصراف الشك إلى الفاعل من هو ؟ وعلى هذا يكون قول المتكلم لصاحبه : « أقلت الشعر الذي كان في نفسك أن تقوله ؟ » ، و « أفرغت من الكتاب الذي كنت تكتبه ؟ » حيث يكون هناك شك في قول الشعر في العبارة الأولى ، وفي الفراغ من الكتاب في العبارة الثانية . أما إذا كان المتكلم غير متردد في الحكم وإنما يعتريه الشك في صدوره من المخاطب فإن نظم الكلام يكون على النحو الآتي : « آئت قلت هذا الشعر ؟ » « آئت كتبت هذا الكتاب ؟ » . وعلى هذا جاء قوله تعالى على لسان قوم إبراهيم عليه السلام حين وجدوا أصنامهم قد تحطمت ، فاتجهوا إليه بالسؤال : ﴿ آئت فعلت هذا بآختنا يا إبراهيم ﴾ [الأنبياء : ٦٢] ، فليس المراد بالاستفهام حمل إبراهيم على أن يقر لهم بأن كسر الأصنام قد كان ، لأن اسم الإشارة يمنع من هذا ، والاستفهام إنما هو عن الفاعل ، ولذلك كان جواب

(٩٩) انظر السابق ص ٨٩ - ٩٠ .

(١٠٠) من المهم جدا أن نشير إلى ما يعنيه عبدالقاهر من التقديم ، لأن المتبادر إلى الذهن أنه يعنى به تقديم ما حقه التأخير والواقع أنه يقصد كل ما جاء مقدما في الكلام ، سواء أكان على نية التأخير فبقى على حكمه الإعرافى الذى كان له قبل التقديم ، مثل خبر المبتدأ إذا قدم على المبتدأ في قولك : « مزدحمة القاهرة » والمفعول به على الفاعل في قولنا : « قرأ القصيدة شاعر » ، أم لم يكن على نية التأخير فنقل إلى حكم إعرافى مختلف بحكم موقعه الجديد . انظر دلائل الإعجاز ص ١٠٦ - ١٠٧ .

إبراهيم متسقا مع هذه الدلالة إذ يقول: ﴿بل فعله كبيرهم هذا﴾ ، ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب : « فعلت ، أو لم أفعل » .

ومن هذا القبيل أيضا قوله تعالى : ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ [الاسراء : ٤٠] ، وقوله تعالى : ﴿أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [الصافات : ١٥٣ - ١٥٤] إلا أن الاستفهام في الآيتين معناه التكذيب ، أو الإنكار التكذيبي ، وتقديم الفعل ووقوعه في حيز الهمزة جعل هذا الإنكار منصبا عليه ، ففي الآيتين رد وتكذيب للمشركين فيما ادعوا على الله عز وجل .

وهذا الفرق بين تقديم الفعل وتقديم الاسم مع الفعل الماضي كائن كذلك بينهما مع الفعل المضارع ، والإنكار حينئذ قد يكون للتوبيخ بمعنى « لا ينبغي أن يكون » ، وقد يكون للتكذيب بمعنى « لن يحدث » . ويحلل عبدالقاهر في ضوء ذلك قول امرئ القيس :

أَيَقْتُلُنِي وَالْمَشْرِفِيُّ مَضَاجِعِي وَمَسْنُونَةُ زَرْقِ كَأُنْيَابِ أَغْوَالٍ
فهذا تكذيب منه لإنسان تهدده بالقتل ، وإنكار أن يقدر على ذلك ويستطيعه .
ومثله أن يطمع طامع في أمر لا يكون مثله ، فتجمله في طمعه فتقول : « أيرضى عنك وأنت مقيم على ما يكره ؟ أتجد عنده ما تحب وقد فعلت وصنعت ؟ » ، وعلى ذلك قوله تعالى ﴿أَتُلْزِمُكُمْوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ (١٠١) [هود : ٢٨] .

ويقدم عبدالقاهر مثالا آخر لتقديم الفعل المضارع واقعا في حيز الاستفهام مع اختلاف دلالاته في هذه الحالة عن الحالة السابقة ، إذ يفيد التوبيخ واللوم ، وهذا المثال هو قولك لرجل يركب الخطر : « أخرج في هذا الوقت ؟ أتذهب في غير الطريق ؟ أتقرر بنفسك ؟ » وقولك للرجل يضيّع الحق : « أتتسى قديم إحسان فلان ؟ أتترك صحبته وتتغير عن حالك معه لأن تغير الزمان ؟ » كما قال :
أَتَرَكُ إِنْ قُلْتَ دِرَاهِمَ خَالِدٍ زيارته ؟ إني إِذَا لِلنَّيْمِ (١٠٢)

(١٠١) دلائل الإعجاز ص ١١٧ .

(١٠٢) دلائل الإعجاز ص ١١٧ .

أما إذا قدم الاسم وأصبح في حيز همزة الاستفهام فإن الإنكار يتجه إليه ، فإذا قال القائل مثلاً : « أأنت تمنعني ؟ » ، « أأنت تأخذ على يدي ؟ » صرت كأنك قلت : إن غيرك الذي يستطيع منعي والأخذ على يدي ، ولست بذلك ، ولقد وضعت نفسك في غير موضعك = هذا إذا جعلته لا يكون منه الفعل للعجز ، ولأنه ليس في وسعه . وقد يكون أن تجعله لا يجيء منه ، لأنه لا يختاره ولا يرتضيه ، وأن نفسه نفس تأتي مثله وتكرهه . ومثاله أن تقول : « أهو يسأل فلانا ؟ هو أرفع همة من ذلك » ، أهو يمنع الناس حقوقهم ؟ هو أكرم من ذاك . وقد يكون أن تجعله لا يفعل لصغر قدره وقصر همته ، وأن نفسه نفس لا تسمو ، وذلك قولك : « أهوي يسمح بمثل هذا ؟ أهو يرتاح للجميل ؟ هو أقصر همة من ذلك ، وأقل رغبة في الخير مما تظن » (١٠٣) .

وتطبيقاً لدلالة التقديم السابقة يأتي تفسير قوله تعالى : ﴿ قل أغير الله أنخذ ولياً ﴾ [الأنعام : ١٤] وقوله : ﴿ قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون ﴾ [الأنعام : ٤٠] ، فالاستفهام في الآيتين للإنكار الذي يفيد التقريع والتوبيخ ، وقد أفاد تقديم الاسم فيهما معنى لم يكن ليتأتى بغيره ، وكان الآية الأولى بمنزلة قول القائل : « أأكون غير الله بمثابة أن يتخذ ولياً ؟ أيرضى عاقل من نفسه ذلك ؟ وأأكون جهلاً أجهلاً وعمى أعمى من ذلك ؟ » ، ولم لم يقدم الاسم وقيل : « أتتخذ غير الله ولياً » ما أفادت الآية ذلك المعنى ، بل انصرف الإنكار فيها إلى الفعل فقط دون زيادة (١٠٤) . ومثل ذلك يقال في الآية الثانية .

ومن الملاحظ في باب الحذف أن عبدالقاهر لم يعرض لشيء مما ذكره العلماء قبله أمثال ابن قتيبة ، والرماني ، والخطابي ، وخاصة فيما يتعلق باستقصاء أنواع المحذوفات كما صنع ابن قتيبة ، بل إنه في هذا الباب كان أكثر استشهاداً بالشعر منه بالقرآن ، ولا نجد من شواهد الحذف في القرآن عنده إلا آيات قلائل (١٠٥) كلها من قبيل ما حذف فيه المفعول به .

(١٠٣) السابق ص ١١٨ .

(١٠٤) انظر السابق ص ١٢١ - ١٢٢ . (١٠٥) انظر دلائل الإعجاز ص ١٥٤ ، ١٦١ .

أمر آخر نلاحظه في تناوله لظاهرة الحذف ، وهو أنه فيما يتعلق بحذف
المبتدأ قام بتحليل سبب الحذف في بعض النماذج الشعرية تحليلاً نفسياً معجباً ، كما
قوله عن أبيات لعبدالله بن الزبير يذكر غريماً له قد ألح عليه :

عرضت على زيد ليأخذ بعض ما يحاوله قبل اعتراض الشواغل
فدبّ ديب البغل يألّم ظهره وقال : تعلم إننى غير فاعل
تثائب حتى قلت : داسع نفسه وأخرج أنياباً له كالمعاول^(١٠٦)

فالمبتدأ المحلوف هنا ضمير تقديره « هو » ، وتقدير الكلام « هو داسع نفسه » .
وكان الشاعر يقول : حسبته من شدة التأؤب ، ومما به من الجهد ، يقذف
نفسه من جوفه ، ويخرجها من صدره ، كما يدسع البعير جِرتَه . ويعلق عبدالقاهر
على ذلك قائلاً : « إنك ترى نَصْبَ الكلام وهيئته تروم منك أن تنسى هذا المبتدأ ،
وتباعد عن وهمك ، وتجتهد أن لا يدور في خلدك ، ولا يعرض لخطرك ، وتترك
كانك تتوقاه توقى الشيء تكره مكانه ، والثقل تحشى هجومه »^(١٠٧) . وكما قال
في تحليل أبيات لبكر بن النطاح في جارية كان يحبها ، وسعى الساعون بالوقعة بينه
وبين أهلها فمنعوها منه :

العين تبدى الحب والبغضا وتظهر الإبرام والنقضا
دُرّة ما أنصفتنى فى الهوى ولا رجعت الجسد المنضى
غضبي ، ولا والله يا أهلها لا أطعم البارد أو ترضى
والمبتدأ المحلوف هنا ضمير خبره كلمة « غضبي » ، وتقدير الكلام « هى
غضبي » أو « غضبي هى »^(١٠٨) ، لكن النفس لا تقبل على ذكره تبرّماً وضيقة به
وإحساساً بثقله عليها .

لكنه في نماذج أخرى لم يقدم تحليلاً لسبب الحذف ، ولجأ إلى القارىء
طالباً منه أن يستشف ذلك بنفسه ، وأن ينفذ إليه بإحساسه الخاص ، مكتفياً
بإطلاق بعض الأوصاف العامة ، كقوله في التعليق على أبيات الجميل بثينة وبعض

(١٠٦) دسع البعير جِرتَه دسعا ودُسوعا : دفعها حتى أخرجها من جوفه إلى فيه دفعة واحدة .

(١٠٧) دلائل الإعجاز ص ١٥١ .

(١٠٨) انظر دلائل الإعجاز ص ١٥٢ .

الشعراء : « فتأمل الآن هذه الأبيات كلها ، واستقرها واحدا واحدا ، وانظر إلى مواقعها في نفسك ، وإلى ما تجدد من اللطف والظرف إذا أنت مررت بموضع الحذف منها ، ثم فلتيت النفس عما تجدد ، وألطفْتَ النظر فيما تحس به ، ثم تكلف أن ترد ما حذف الشاعر ، وأن تخرجه إلى لفظك ، وتوقعه في سمعك ، فإنك تعلم أن الذى قُلْتُ كما قُلْتُ ، وأن رُبَّ حذف هو قلادة الجيد وقاعدة التجويد » (١٠٩) . وهو بهذا يشرك القارىء معه ، ويحمله على أن يخوض التجربة بنفسه ، ويرهف السمع في الاستماع إلى صوت النص والتفاعل معه ، إيماناً منه بأن الحس الأدبى الدقيق سوف ينتهى إلى نفس ما انتهى إليه . وكثيراً ما لاذ عبدالقاهر بذوق القارىء ، واحتكم إلى بصيرته الأدبية في تحليله لدلالات الأساليب المختلفة .

ومن الأفكار البلاغية التى عرض لها عبدالقاهر من خلال نظرية النظم ما ذكره من فرق في الدلالة بين الإخبار بالاسم ، والإخبار بالفعل (١١٠) . كلاهما يعد في هذه الحالة خبراً ، لكن ثمة فرقاً لطيفاً بينهما في طبيعة إثبات المعنى ؛ فالاسم يثبت المعنى للشيء من غير أن يقتضى تجدد شيئاً بعد شيء . أما الفعل فإنه يقتضى تجدد المعنى المثبت به شيئاً بعد شيء . ويترتب على هذا الفرق أن أحدهما لا يحسن في موضع قد يحسن فيه الآخر ، ففي قول الشاعر الذى يتغنى بسخاء قومه : لا يألف الدرهم المضروب خرقتنا لكن يمر عليها وهو منطلق نجد الإخبار بصيغة الاسم « منطلق » أكثر دلالة على التمدح بالكرم ، من حيث إنه يفيد ثبوت الانطلاق لما يكسبونه من مال ، ولا يحسن في هذا المقام استخدام الفعل الدال على تجدد الحدوث . وفي المقابل نقرأ قول الأعشى :

لعمري لقد لاحت عيون كثيرة إلى ضوء نار في يفاع تحرق
تُشَبُّ المقرورين يصطليانها وبات على النار الندى والمخلق
فصيغة الفعل « تحرق » تفيد تجدد الإشعال والإحراق حيناً بعد حين ، ولو قيل

(١٠٩) السابق ص ١٥١ وانظر ما قبلها أيضاً .

(١١٠) لا يقصد بالإخبار بالفعل أن يكون خبراً للمبتدأ فقط ، وإنما المهم صيغة الفعل أيما كان موقعه النحوى ، فيدخل في ذلك أن يكون الفعل جزءاً من جملة هي صفة أو حال ، كما هو الحال في بعض الأمثلة المذكورة .

« متحرقة » لكان المعنى أن النار قد ثبت لها وفيها هذه الصفة ، وجرى مجرى
أن يقال : « إلى ضوء نار عظيمة » في أنه لا يفيد فعلا يُفعل (١١١) . ومثل ذلك
قول الشاعر :

أَوْ كَلِمَا وَرَدَتْ عُكَاظَ قَبِيلَةٍ بَعَثُوا إِلَيَّ عَرِيفَهُمْ يَتَوَسَّمُ
فالفعل « يتوسم » يفيد أن تفرس الوجوه كان عملية متجددة لا تتوقف ، وذلك
أدل على كثرة الضحايا الذين فتك بهم الشاعر ، واستوجب تبعا لذلك تعدد
العُرفاء الذين أوفدتهم قبائلهم إلى سوق عكاظ ليتعرفوا على شخصيته ويثأروا
منه ، ولو قيل : « بعثوا إليَّ عريفهم متوسما » لما أفاد ذلك حق الإفادة (١١٢) .

وأحيانا أخرى لا يصلح أى من الاسم والفعل مكان الآخر ، والمثال لذلك
قوله تعالى في أصحاب الكهف ﴿ وَكَلِمَهُمْ بِاسِطٌ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ ﴾ [الكهف :
١٨] ، فيمتنع هنا وقوع الفعل مكان الاسم بأن يقال « وكلمهم ييسط ذراعيه
بالوصيد » ، « وليس ذلك إلا لأن الفعل يقتضى مزاوله وتجدد الصفة في الوقت ،
ويقتضى الاسم ثبوت الصفة وحصولها من غير أن يكون هناك مزاوله وتزجية فعل
ومعنى يحدث شيئا فشيئا ، ولا فرق بين « وكلمهم باسط » ، وبين أن يقول :
« وكلمهم واحد » مثلا ، في أنك لا تثبت مزاوله ، ولا تجعل الكلب يفعل شيئا ،
بل تثبته بصفة هو عليها ، فالغرض إذن تأدية هيئة الكلب » (١١٣) .

ويتناول عبدالقاهر المجاز من خلال هذه النظرية أيضا ، ففي رأيه أن حسنه
يتضاعف وقيمته الفنية تزداد بالنظر إليه في موقعه في نظم معين ، فجمال
قوله تعالى : ﴿ وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا ﴾ [مريم : ٤] لا يرجع إلى استعارة
لفظ الاشتغال لظهور الشيب فحسب ، وإنما لكون هذه الاستعارة قد جاءت في
نظم بذاته ، يتمثل في إسناد الفعل « اشتغل » إلى « الرأس » معرّفا بـ « أل » ،
ونصب « شيئا » بعده على التمييز . وبهذا النسق في التعبير أفادت الآية - مع لمعان
الشيب في الرأس الذى هو أصل المعنى - الشيوع والشمول ، وأن الشيب قد

(١١١) انظر دلائل الاعجاز ص ١٧٤ - ١٧٦ .

(١١٢) انظر السابق ص ١٧٦ - ١٧٧ .

(١١٣) دلائل الاعجاز ص ١٧٥ .

استغرق كل أجزاء الرأس . وهذا المعنى لا يتأق لو تغير النظم ، وقيل مثلاً :
« اشتعل شيب الرأس ، أو الشيب في الرأس » ولا يوجب اللفظ حينئذ أكثر من
ظهوره على الجملة (١١٤) .

لقد اتسعت آفاق نظرية النظم التي رآها عبدالقاهر أول الأمر طريقاً إلى
إثبات الإعجاز البلاغي للقرآن ، لتصبح دراسة أسلوبية واسعة النطاق لأنساق
التراكيب في العربية ، على اختلافها وتنوعها . وكانت أولى ثمارها تفسير
الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) للقرآن الكريم الذي يعد بحق نموذجاً تطبيقياً رائعاً لها .
ثم كان ظهور « علم المعاني » بمباحثه المعروفة في البلاغة العربية التقليدية ، على
أيدي السكاكي ورجاله من البلاغيين المتأخرين ، أثراً آخر من آثارها ، كما هو
معروف عند الدارسين .

تقاليد الفن في البيان العربي

هذا هو المصدر الثالث الذى استمد منه البحث البلاغى ، إذا مضينا فى تصنيف الدراسات القرآنية على نحو ما سبق . ونعنى بهذا المصدر عددا من الكتب ألّفها أهل الأدب وعلماء البلاغة والنقد ، بدافع فنى فى المقام الأول ، وهو تقديم صورة للبيان العربى فى مستوياته الرفيعة ، ووصف تقاليده الفنية التى جرى عليها سواء فى الشعر أم فى النثر ، منذ أقدم العصور . وعلى الرغم من اشتراكها فى هذا الهدف لم تجر على نسق واحد فى التأليف ، بل تباينت فى ذلك تباينا كبيرا ، فبعضها نزع إلى عرض لكثير من النصوص الأدبية ، وذكر الأخبار والطرائف ، وبعضها الآخر يكاد يتمحض لرصد الوجوه البلاغية ، وشرحها والتمثيل لها ، وبهذا لم يكن الانشغال بالقرآن تفسيرا لبعض آياته ودفاعا عنها ، أو كشفًا لوجوه إعجازه البلاغى هدفا لأى منها كما كان الحال فى المصدرين السابقين ، وإن كان سياق الحديث فيها جميعا لم يخل من الإشارة إليه أو الاستشهاد ببعض آياته .

وأول شخصية يشار إليها بالبنان فى هذا الصدد هو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (١٥٠ - ٢٥٥ هـ) فهو الذى وضع اللبنة الأولى للبيان العربى بكتابه الموسوعى العظيم « البيان والتبيين » ، ولا غرو إذا وصفه بعض الباحثين والنقاد بأنه مؤسس هذا البيان لا لأنه « وصل بمجده الخاص إلى قاعدة بيانية بعينها » ، وإنما « لأنه جمع طائفة من النصوص توضح لنا توضيحا حسنا كيف كان العرب يتصورون البيان العربى فى القرن الثانى والنصف الأول من القرن الثالث ، وتعطينا صورة مجملّة لنشأة البيان العربى » (١١٥) .

(١١٥) الدكتور طه حسين ، تمهيد فى البيان العربى من الجاحظ إلى عبد القاهر (مقدمة كتاب نقد النثر المنسوب إلى قتادة بن جعفر) بيروت . المكتبة العلمية . ص ٣ .

والكتاب بهذه الصورة يبدو بعيدا عما نحن بسبيله ، لكن الواقع أنه في ثنايا النصوص والأخبار والطرائف تناثرت أصول كثير من الموضوعات والصور البلاغية التي كانت بلورا لمباحث متعددة ، نماها البيانون بعده وانطلقوا منها ، وبنوا عليها . ولن نُغنى هنا بتتبع كل تلك الأصول ، وحسبنا أن نركز على أهمها وأكثرها خطرا في البحث البلاغي .

على أن بعض ما عرض له الكتاب جاء فكرة متكاملة لم يكده البلاغيون يزدون عليها شيئا فيما بعد . وأوضح ما يكون ذلك في المبدأ الخاص ببقاء الكلام وسلامته من التناثر في الحروف والألفاظ معا ، والذي أطلق عليه اسم « الاقتران » ، فبعض الحروف لا يقارن بعضها الآخر ، كالجيم فإنها لا تقارن الظاء ، ولا القاف ، ولا الطاء ، ولا الغين ، كذلك الزاي لا تقارن الطاء ، ولا السين ولا الضاد ولا الذال^(١١٦) . وبهذا اهتدى البلاغيون المتأخرون ، وجعلوا سلامة الكلمة من تناثر الحروف شرطا لفصاحتها . أما تناثر الألفاظ فإنه ينشأ - كما يرى الجاحظ - من اجتماع عدة كلمات لا تتلاءم فيما بينها ، فيصعب بسبب ذلك التعلق بها مجتمعة ، كقول القائل :

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر
وقول ابن يسير في أحمد بن يوسف حين استبطأه :
هل مُعين على البكا والعويل أم مُعزٌّ على المصاب الجليل
ميت مات وهو في ورق العيش مقيم به وظل ظليل^(١١٧)
لم يمت ميتة الوفاة ولكن مات عن كل صالح وجميل
لا أذيل الآمال بعدك إني بعدها بالآمال حق بخيل
م لها وقفة بباب كريم رجعت من نداه بالتعطيل^(١١٨)
ثم قال :

(١١٦) انظر البيان والتبيين (تحقيق وشرح عبدالسلام هارون ، الخائمي ، ج ١ ط ١٩٨٥/٥) ص

(١١٧) ورق العيس ، نضرتة وحدائته .

(١١٨) التعطيل : الإخلاء وترك الشيء ضياعا .

لم يَضُرَّها والحمد لله شيء وانثنت نحو عزف نفس ذَهول (١١٩)
 فالشطر الأخير من هذا البيت تنبراً بعض ألفاظه من بعض كما يقول الجاحظ .
 وهو يؤكد رأيه في ذلك بما روى عن بعض الرواة الحاذقين ذوى البصر بالشعر من
 نفورهم من مثل هذه الأشعار ، كما جاء عن خلف الأحمر إذ روى عنه :
 وبعض قريض القوم أولاد عِلَّةٍ يَكُدُّ لسانَ الناطق المتحفظ
 كما روى عن أبي البيداء الرياحي :

وَشِعْرُ كَبْعَرِ الكَبِشِ فَرَّقَ بَيْنَهُ لِسَانُ دَعِيٍّ فِي الْقَرِيضِ دَخِيلِ

فقول خلف يعنى أنه « إذا كان الشعر مستكرها ، وكانت ألفاظ البيت من
 الشعر لا يقع بعضها مماثلاً لبعض ، كان بينها من التنافر ما بين أولاد العَلَّات .
 وإذا كانت الكلمة ليس موقعها إلى جنب أختها مُرضياً موافقا ، كان على اللسان
 عند إنشاد ذلك مؤونة » (١٢٠) كذلك فإن « بحر الكبش يقع متفرقا غير مؤتلف
 ولا متجاور . وكذلك حروف الكلام وأجزاء البيت من الشعر ، تراها متفقة
 مُلْساً ، ولينة المعاطف سهلة ؛ وتراها مختلفة متباينة ، ومتنافرة مستكرها ، تشق
 على اللسان وتكده . والأخرى تراها سهلة لينة ، ورطبة مُتَوَاتِيَة ، سِلْسَة النظام ،
 خفيفة على اللسان ، حتى كأن البيت بأسره كلمة واحدة ، وحتى كأن الكلمة
 بأسرها حرف واحد » (١٢١) . وإذا كانت الأشياء تتميز بضدها فإن الجاحظ ساق
 عددا من النماذج الشعرية ، برئت من هذا العيب ، فتجلت سلاستها وانسيابها في
 النطق ، منها قول أبي حية الثُميري :

رَمَتْنِي وَسَيَّرَ اللَّهُ بَيْنِي وَبَيْنَهَا عَشِيَّةَ آرَامِ الْكَنَاسِ رَمِيمِ
 رَمِيمُ الَّتِي قَالَتْ لَجَارَاتِ بَيْتِهَا ضَمَنْتُ لَكُمْ أَلَا يَزَالُ يَهِيمُ
 أَلَا رَبُّ يَوْمَ لَوْ رَمَتْنِي رَمِيَّتَا وَلَكِنْ عَهْدِي بِالنِّصَالِ قَدِيمِ (١٢٢)

(١١٩) لا أذيل الآمال : لا أهيئها ، التعطيل : الإهدار والإبطال ، عزف : مصدر « عزفت نفسه عن
 الشيء عزفا وعزوفاً زهدت فيه وانصرفت عنه ، الذهول : من الدهل بالفتح ، وهو تركك الشيء تناساه على
 عمد ، أو يشغلك عنه شغل .

(١٢٠) البيان والتبيين ص ٦٦ - ٦٧ .

(١٢١) السابق ص ٦٧ .

(١٢٢) رمتني : أى بطرفها ، ستر الله : الإسلام أو الشيب ، آرام الكناس روى فيها بأحجار الكناس
 وهو اسم موضع . رميم : اسم خليلته .

وكان لهذا الذى قاله الجاحظ فى تنافر الكلمات تأثير ظاهر على الرمانى الذى رأيناه يعد « التلاؤم » قسما من الأقسام العشرة للبلاغة كما سبق أن ذكرنا ، فهذا التلاؤم ليس إلا الوجه الإيجائى للتنافر الذى تحدث عنه الجاحظ ، وقد استشهد الرمانى للأمريين المتناقضين - التلاؤم والتنافر - ببعض النماذج الشعرية التى استشهد بها الجاحظ . واعتقد أنه لا يخفى على القارئ بعد ذلك أن ما نقرأه فى كتب البلاغيين المتأخرين ، وعند عبدالقاهر^(١٢٣) قبلهم من حديث عن هذا الموضوع إنما مصدره الجاحظ .

ولعل من أهم أصول التفكير البلاغى التى تضمنها كتاب « البيان والتبيين » تلك الفكرة التى صارت فيما بعد حجر الزاوية فى مفهوم البلاغة عند البلاغيين المتأخرين ، وحوطها دارت مباحث علم من علومها الثلاثة حسب تقسيماتهم ، وهو ما يسمى « علم المعانى » ؛ ونعنى بها فكرة « مطابقة الكلام لمقتضى الحال » . والحق أن هذه الفكرة ليست خالصة النسب للجاحظ ، وفضله فيها يرجع إلى أنه - فيما نعلم - كان أول من سجلها فى كتاب ، فعرّفها الناس عن طريقه ، أما صاحبها فهو واحد من أقطاب المعتزلة وألمع شعرائها وخطبائها ، بشر ابن المعتز الذى عاصر أبا عبيدة معمر بن المثنى ، ومات فى نفس العام الذى مات فيه وهو عام ٢١٠ هجرية ، وخلف وراءه أثرا نقديا بالغ الأهمية هو صحيفته التى نقل الجاحظ نصها ، وأشار إلى أن بشرا ألقى بها إلى مجموعة من فتيان المعتزلة حينما مر عليهم وهم بمجلس يتعلمون فيه أصول فن الخطابة . والذى يعيننا من توجيهات بشر وإرشاداته الفنية فى تلك الصحيفة دعوته إلى المواءمة بين الكلام والمقام ، فهذه هى بذرة فكرة « المطابقة » التى أشرنا إليها . ونحن نرى هذه الدعوة فى موضعين ؛ أحدهما يتحدث فيه عن شرف المعنى ، فيذهب إلى أن هذا الشرف لا يرتبط بكون المعنى من معانى الخاصة ، وبالمثل لا يكون وضيعا إذا كان من معانى العامة ، « وإنما مدار الشرف - كما يقول - على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال ، وما يجب لكل مقام من المقال »^(١٢٤) . الموضوع الثانى يتحدث

(١٢٣) انظر دلائل الاعجاز ص ٥٧ .

(١٢٤) البيان والتبيين ج ١ ص ١٣٦ .

فيه عن المعنى أيضا ، لكن في مجال دعوة الخطيب أو المتكلم بعامة إلى اختيار ما هو مناسب للحالات المستمعين . وفي هذا يقول : « ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني ، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين ، وبين أقدار الحالات ، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما ، ولكل حالة من ذلك مقاما ، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني ، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات ، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات » (١٢٥) . على أن الذي يبدو لنا أن هذه الفكرة تضرب بجذور أعمق في تاريخ الفكر العربي من عصر بشر بن المعتمر فقد لخصها مقلّ قديم ، هو « لكل مقام مقال » (١٢٦) ، لكن يبقى بعد ذلك أن بشرا هو الذي فصل القول فيها وأعطاه الصيغة الواضحة التي ذكرناها .

ومن المصطلحات البلاغية المهمة التي سبق الجاحظ إليها ، وأعطى لها دلالتها التي لا يكاد يختلف فهم البلاغيين لها عما قاله هو من قبل ، الاستعارة ، وقد جاء ذلك في سياق شرحه لقول الشاعر :

يا دار قد غيرها بلاءها كأنما بقلم محامها
أخربها عُمران من بناها وكُرُّ مُنساها على مغناها
وظفت سحابة تغشاها تبكي على عراصها عيناها
فقد قال : « قوله : مُنساها ، يعني مساءها . ومغناها : موضعها الذي أقيم فيه . والمغاني : المنازل التي كان بها أهلوها . وظفت ، يعني ظلت . تبكي على عراصها عيناها : عيناها ها هنا للسحاب ، وجعل المطر بكاء من السحاب على طريق الاستعارة ، وتسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه » (١٢٧) .

وعلى الرغم من تردد لفظ « المجاز » عنده في ثانيا شرحه لبعض النصوص من القرآن والشعر لم يذكر له مفهوما محددا على نحو ما فعل في الاستعارة ، ولنتأمل الفقرة التي جاءت في الجزء الخامس من كتابه « الحيوان » وعنون لها بقوله : « باب آخر في المجاز والتشبيه بالأكل » يقول : « وهو قول الله عز

(١٢٥) السابق ص ١٣٨ - ١٣٩ .

(١٢٦) انظر الحيوان تحقيق وشرح عبدالسلام هارون ج ٣ الطبعة الثانية مكتبة الحلبي ، ص ٤٣ .

(١٢٧) البيان والتبيين ج ١ ص ١٥٣ .

وجل : ﴿ إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما ﴾ وقوله تعالى عز اسمه : ﴿ أكلون للسحت ﴾ . وقد يقال لهم ذلك وإن شربوا بتلك الأموال الأنبذة ، ولبسوا الحلل : وركبوا الدواب ، ولم ينفقوا منها درهما واحدا في سبيل الأكل .

وقد قال الله عز وجل : ﴿ إنما يأكلون في بطونهم نارا ﴾ وهذا مجاز آخر (١٢٨) ولكن الذى يمكن أن يفهمه القارئ من هذا النص أن إدراكه للمجاز يختلف عن إدراك أى عبادة ، وأنه أقرب إلى معناه الذى صار إليه عند البلاغيين فيما بعد .

وإذا كان « البيان والتبيين » قد عبر عن تقاليد فن القول تعبيرا عمليا بالدرجة الأولى من خلال الاستشهاد بالنصوص الأدبية الكثيرة ، وفى الوقت نفسه تناثرت فيه بعض الأفكار النظرية واللمحات لصور بلاغية متعددة فإن كتاب « البديع » للخليفة الشاعر عبدالله بن المعتز (ت ٢٩٦ هـ) يشاركه هذا الاهتمام بفن القول ، والعناية بتقاليده بدافع فنى كما هو الحال ، وإن كان عند الجاحظ ، يختلف عنه بعد ذلك اختلافا بينا ، فكتاب « البديع » لا يعدو أن يكون مجموعة صغيرة من الأوراق تمثل أول محاولة فى الدرس البلاغى الخالص المنظم ، وقد جمع فيه صاحبه طائفة من تقاليد فن القول ، أو ما نسميه الصور البلاغية ، وقدم تعريفا لكل منها مع توضيحها بالشواهد والأمثلة . وليس لكلمة « البديع » التى جاءت فى عنوان الكتاب صلة بما سماه البلاغيون فى العصور المتأخرة « علم البديع » ، أحد علوم البلاغة الثلاثة التقليدية . وإنما المقصود بها ألوان طريفة من التعبير لم تكن شائعة مألوفة فى استعمالات الشعراء والكتاب ، وذلك ما أشار إليه ابن المعتز نفسه فى المقدمة ، وما يؤكد به بعد ذلك النظر المستقصى لكل ما جاء فى الكتاب . والواقع أن استخدام الكلمة بهذا المعنى يرجع إلى رواة الشعر فى القرن الثانى الهجرى ، إذ أطلقها هؤلاء على بعض صور التعبير الفنى المستحدثة (١٢٩)

(١٢٨) الحيوان ج ٥ ص ٢٥ .

(١٢٩) يعلق الجاحظ على قول الشاعر الأشهب بن رميلة :

هم ساعد الدهر الذى يُقضى به وما خير كف لا تنوء يساعد
فيقول : « قوله » هم ساعد الدهر « إنما هو مثل ، وهذا الذى تسميه الرواة البديع » البيان والتبيين ج ٤ ص ٥٥

التي ظهرت في شعر بعض الشعراء المولدين أو المحدثين ، كما كانوا يسمون آنذاك ، وعلى رأسهم بشار بن بُرد (٩٥ - ١٦٧ هـ) ، وأبو نُواس (ت ١٩٨ هـ) ، ومسلم بن الوليد (ت ٢٠٨ هـ) ، ثم أبو تمام (ت ٢٣١ هـ) الذي بلغ في ذلك الغاية . وقد شاع في الأوساط الأدبية في ذلك الحين أن هؤلاء الشعراء قد ابتدعوا في أشعارهم من الأساليب والصور ما لم يتأت مثله من قبل ، وما لم يسبقهم إليه أحد ؛ فحفز ذلك ابن المعتز إلى تأليف كتابه هذا ليرد على تلك الدعوى ، ويثبت أن تلك الأساليب والصور التي سميت باسم « البديع » لم يكونوا سباقين إليها ، وأن غيرهم من الشعراء المتقدمين قد راد الطريق قبلهم ، بل إنها جاءت في القرآن الكريم ، والحديث النبوي الشريف ، وكلام الصحابة والأعراب .

ألف ابن المعتز كتاب « البديع » في أواخر الربع الثالث من القرن الثالث الهجري ، كما حدد ذلك بنفسه في الخاتمة إذ يقول : « وما جمع فنون البديع ، ولا سبقني إليه أحد ، وألفته سنة أربع وسبعين ومائتين » (١٣٠) . والذي يسترعى الانتباه أنه قسمه إلى مجموعتين ؛ المجموعة الأولى جاءت تحت اسم « البديع » ، وتناول فيها خمس صور هي : الاستعارة ، والتجنيس ، والمطابقة ، ورد أعجاز الكلام على ما تقدمها ، والمذهب الكلامي . وقد مضى في تناولها على النهج الذي ألحنا إليه ، وهو تعريف كل منها تعريفا مختصرا ، وإرداف هذا التعريف بعدد كبير من الأمثلة والشواهد لما هو مستحسن منها ، أو مستقبح معيب أيضا ، وجاء لكل الصور بشواهد من القرآن ، ما عدا المذهب الكلامي الذي نزه القرآن عن أن يوجد فيه . ومع قلة عدد هذه المجموعة فقد شغلت الحيز الأكبر من الكتاب ، على حين شغلت المجموعة الثانية وعددها ثلاث عشرة صورة حيزا أقل ، وأطلق عليها اسم « محاسن الكلام » ومنها : الالتفات ، والاعتراض ، وتأكيد المدح بما يشبه الذم ، والتعريض والكناية ، والإفراط في الصفة ، وحسن التشبيه ، الخ .

ولا يبدو من كلام ابن المعتز الذي قدم به لهذه المجموعة الثانية أن لديه فرقا واضحا بين المجموعتين ، على أناسه خص المجموعة الأولى بكلمة « البديع » وسمى

(١٣٠) كتاب البديع (نشر المستشرق كراكشوفسكى . الطبعة الثالثة ، ١٩٨٢) ص ٣ .

الثانية باسم « محاسن الكلام » بل إن الذى يوحى به كلامه أن ليس ثمة فرق بينهما ، فالبديع هو محاسن الكلام ، والعكس صحيح ، وذلك إذ يقول : « ونحن الآن نذكر بعض محاسن الكلام والشعر . ومحاسنها كثيرة لا ينبغى للعالم أن يدعى الإحاطة بها ، حتى يتبرأ من شذوذ بعضها عن علمه وذكره . وأحبينا لذلك أن تكثر فوائد كتابنا للمتأدين ويعلم الناظر أننا اقتصرنا بالبديع على الفنون الخمسة اختيارا من غير جهل بمحاسن الكلام ، ولا ضيق في المعرفة ، فمن أحب أن يقتدى بها ويقتصر بالبديع على تلك الخمسة فليفعل ، ومن أضاف من هذه المحاسن أو غيرها شيئا إلى « البديع » .. فله اختياره » (١٣١) ويفسر الدكتور بدوى طبانة هذا المسلك لابن المعتز بأنه لم يؤلف كتابه في وقت واحد بل ألفه على مرحلتين ، أحصى في المرحلة الأولى الفنون الخمسة المذكورة في البديع وبعد أن تحدث عنها كتب الخاتمة التى اعتاد أكثر المؤلفين أن يختموا بها مؤلفاتهم ، وقد أشرنا إليها فيما سبق . ثم يضيف الدكتور طبانة أنه ربما كان ابن المعتز قد سمع بعد ذلك من بعض النقاد اعتراضا على قصر البديع على الفنون الخمسة الأولى ، وأنهم رأوا البديع أكثر مما ذكر ، فأقرهم على دعواهم ، وكتب بقية المحسنات ، وضمها إلى الفنون الخمسة ، لينفى عن نفسه مظنة الجهل بتلك البقية (١٣٢) . إلا أنه يمكن أن يُعترض على ذلك بأن هذا رأى مبنى على اعتبار الفنون الخمسة محسنات للكلام على وجه الإطلاق ، كتلك الفنون التى ضمتها المجموعة الثانية ، وليس الأمر كذلك فقد تكون حسنة ، وقد تكون قبيحة ، وقد عرض ابن المعتز للتوعين الخروج ، و « حُسن التضمين » و « حُسن التشبيه » ؛ ومن هنا يمكن القول بأن هو الحُسن ، بل إنه نص على صفة الحُسن في أسماء بعضها كما في « حُسن الخروج » ، و « حُسن التضمين » و « حُسن التشبيه » ومن هنا يمكن القول بأن قصر ابن المعتز مصطلح « البديع » على الفنون الخمسة إنما يرجع إلى ما كانت تصدق عليه الكلمة في عرف الرواة ونقاد الأدب آنذاك ، وهو الجديد الطريف ، أو الشيء الذى وجد أولا ، وليس بالضرورة أن يكون حسنا دائما ؛ فكانت دعوى الرواة والمتأدين أن بعض الشعراء المولدين قد أتوا في أشعارهم بالجديد

(١٣١) كتاب البديع ص ٥٨ .

(١٣٢) انظر البيان العربى ، الطبعة الثالثة ص ٩٧ - ٩٨ .

الذى لم يُسبقوا إليه ، وكان الذى ينطبق كلامهم عليه هو تلك الفنون الخمسة فحسب ، فانبرى ابن المعتز ليفند هذا الادعاء تفنيدا عمليا ، كما بينا . وبعد أن فرغ من ذلك ، وأثبت أنه أول من تناول هذا الموضوع ، وأحصى تلك الفنون ، استأنف الحديث عن طائفة أخرى من الصور تعرف باسم « محاسن الكلام » للسبب الذى أشار إليه ، ولا يلزم من ذلك أن يكون تأليفه للكتاب على مرحلتين منفصلتين .

وجدير بالذكر أن الاستعارة عنده لا تخرج في دلالتها عن مفهوم الجاحظ لها فهو يقول عنها إنها « استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف بها » . والأمثلة التى استشهد بها سواء من القرآن أم من الحدث أم من الشعر تشمل نوعيها الرئيسين في عرف المتأخرين هما « التصريحية » و « المكنية » ، وإن كانت الغلبة لنماذج النوع الثانى . ونلاحظ أنه في حديثه عن « حسن التشبيه » قد خلط بين التشبيه والاستعارة ، فأورد بعض النماذج الشعرية على أنها من التشبيه حين أنها من الاستعارة كقول أبى نواس :

يبكى فيلدى اللر من نرجس . ويلطم الورد بعُقاب (١٣٣)
كذلك يلاحظ تأثره بالمبرد (ت ٢٨٥ هـ) في تقديمه لأبيات التشبيه بأوصاف الحسن المختلفة كأن يقول : « ومن التشبيه الحسن » ، أو « ومن أحسن التشبيهات » أو « من التشبيهات العجيبة » الخ . وأهم من ذلك أن ما أحصاه ابن المعتز من فنون بلاغية أو من فنون البديع كما يسميها كان هو الرصيد الأساسى الذى تعامل معه كثير من البلاغيين بعد ذلك ، فأخذوا منه قليلا أو كثيرا ، ثم أضافوا إليه مستخدمين أحيانا نفس الاسم الذى استخدمه وهو « البديع » .

وفي إطار الكشف عن تقاليد الفن في البيان العربى أيضا يأتي كتاب « نقد الشعر » لأبى الفرج قدامة ابن جعفر (ت ٣٣٧ هـ) ؛ فهو يتفق مع بديع ابن المعتز في هذه النقطة ، كما يتفق معه في نقطة أخرى هى تنظيم المادة العلمية التى

(١٣٣) البيت كما جاء في النسخة التى نشرها كراتشكولسكى « تبكى فيلدى .. الخ » وهو خطأ ، لأن السياق لفرد مذكر ، وليس لمؤنث . وقيل هذا البيت قوله :

يا قـمـرـا أبـصـرت فى مـأتم تـسـدب شـجـوا بين أتـراب

عرض لها تنظيماً منهجياً ، وإن كان قد بالغ في ذلك مبالغة غير محمودة ، لكنه يتميز بالشرح والتوضيح لأغلب الشواهد ، هذا بالإضافة إلى أنه كتاب خالص للشعر وأصول صناعته .

بلغ عدد الفنون البلاغية الحقيقية التي عرض لها مقدمة حوالي سبعة عشر فناً ، جاءت جميعاً في ثنايا حديثه عن الموضوعات الآتية : « نعوت المعاني في الشعر » ، « نعت ائتلاف اللفظ مع المعنى » ، « نعت ائتلاف القافية مع ما يدل عليه سائر البيت » . ونشير هنا إلى عدة أمور : أولها : أن معظم هذه الصور أو الفنون إضافة جديدة إلى حقل البحث البلاغي ، وإن كان قد أفاد بالطبع من كلام سابقيه وخاصة الجاحظ وابن قتيبة . الأمر الثاني : أنه اتفق مع ابن المعتز في عدد قليل من الصور مع اختلاف بينهما في التسمية أحياناً ، فما يسميه مقدمة « المبالغة » لا يخرج عما عالج به ابن المعتز تحت مصطلح « الإفراط في الصفة »^(١٣٤) ، وما يدعوه « التكافؤ » هو نفسه ما سماه ابن المعتز « المطابقة »^(١٣٥) ، وما تحدث عنه تحت مصطلحي « المطابق » و « المجانس » معا يندرج تحت ما أسماه ابن المعتز « التجنيس » . بل إن معظم النماذج الشعرية التي استشهد بها في الموضوعين السابقين سبق ورودها عند ابن المعتز^(١٣٦) . الأمر الثالث : أن « الالتفات » قد استخدمه كلاهما مصطلحاً لأسلوب بلاغي ، لكن بمدلول مختلف ؛ فهو عند ابن المعتز يشمل ما رأيناه عند أبي عبيدة وابن قتيبة من انصراف المتكلم عن الخطاب إلى الغيبة أو العكس ، وما أشبه ذلك ، ويشمل كذلك نوعاً آخر هو انصراف المتكلم عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر . ومن أمثلة الالتفات التي ذكرها الآية القرآنية التي رأيناها من قبل عندهما ، وهي للنوع الأول وذلك قوله تعالى : ﴿ حتى إذا كنتم في الفلك وجرّين بهم بريح طيبة ﴾ ، ومنه أيضاً قوله تعالى : ﴿ إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز ﴾ ثم قال : ﴿ وبرزوا لله جميعاً ﴾ [إبراهيم : ١٩ - ٢١] . ومن أمثلة النوع الثاني قول جرير :

(١٣٤) قارن نقد الشعر (تحقيق كمال مصطفى ، الخالجي) ص ١٤١ بكتاب البديع ص ٦٥ .

(١٣٥) قارن نقد الشعر ص ١٤٣ بما جاء في كتاب البديع ص ٣٦ .

(١٣٦) قارن نقد الشعر ص ١٦٢ وما بعدها بما جاء في كتاب البديع ص ٢٥ وما بعدها .

متى كان الخيام بذي طُلوح سُقِيتِ الغيثَ أيتها الخيامُ
 أتُنسى يومَ تصقل عارضِها يعود بَشَامَةً سَقَى البَشَامُ (١٣٧)
 أما مدلوله عن قدامة فأمر يرجع إلى المعنى ، أو هو من نعوت المعاني وفقا لتعبيره ،
 ويرادف ما يسميه بعض الناس « الاستدراك » « وهو أن يكون الشاعر أخذًا في
 معنى ، فكأنه يعترضه إما شك فيه ، أو ظن بأن رادًا يرد عليه قوله ، أو سائلا
 يسأله عن سببه فيعود راجعا على ما قدمه ، فإما أن يؤكد أو يذكر سببه أو يحل
 الشك فيه ، مثال ذلك قول المعطل ، أحد بنى رُهم من هذيل :

تَبِين صُلَاةُ الْحَرْبِ مِنَّا وَمِنْهُمْ إِذَا مَا التَّقِينَا وَالْمُسَالِمُ بَادِنُ
 فقولته : « والمُسالم بادن » : رجوع عن المعنى الذى قدمه حين بين أن علامة
 صُلَاةُ الْحَرْبِ من غيرهم أن المسالم يكون بادنًا ، والمحارب ضامرا ؛ وقول الرَّمَّاح
 ابن ميادة :

فَلَا صَرَّمَهُ يَبْدُو ، وَفِي الْيَأْسِ رَاحَةٌ وَلَا وَصْلَهُ يَصِفُو لَنَا فَنَكَارُمُهُ
 فكأنه بقوله : « وفي اليأس راحة » : التفت إلى المعنى ، لتقديره أن معارضا يقول له :
 وما تصنع بصرمه ؟ فقال : لأن في اليأس راحة (١٣٨) .

الأمر الرابع أنه قد أفاد في حديثه عن معنى التشبيه مما سبق أن قاله المبرد
 (ت ٢٨٥ هـ) وما قاله ابن طباطبا (ت ٣٢٠ هـ) ، مع احتفاظه بشخصيته
 واستقلال تفكيره في اختيار الصيغة الملائمة من وجهة نظره واختيار الشواهد
 الشعرية ، والحديث عن كيفية تصرف الشعراء في التشبيه وما إلى ذلك . ولعلنا
 نبين وجه إفادته من المبرد وابن طباطبا إذا اقتبسنا تصور كل منهما للتشبيه ثم
 أعقبناهما بما قاله هو (١٣٩) .

يقول المبرد : « واعلم أن التشبيه حدا ، لأن الأشياء تشابه من وجوه ،
 وتباين من وجوه فإنما ينظر إلى التشبيه من أين وقع ، فإذا شبه الوجه بالشمس
 والقمر فإنما يراد به الضياء والرونق ، ولا يراد به العظم والإحراق » (١٤٠) ويقول

(١٣٧) كتاب البديع ص ٥٨ .

(١٣٨) نقد الشعر ص ١٤٦ - ١٤٧ .

(١٣٩) نقد الشعر ص ١٤٦ - ١٤٧ .

(١٤٠) الكامل (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، نهضة مصر - القاهرة) ج ٣ ص ٥٢ .

ابن طباطبا « والتشبيهات على ضروب مختلفة . فمنها : تشبيه الشيء بالشيء صورة
وهيئة ، ومنها تشبيه به معنى ، ومنها تشبيه به حركة وبطء وسرعة ، ومنها تشبيه به
لونا ومنها تشبيه به صوتا . وربما امتزجت هذه المعاني بعضها ببعض ، فإذا اتفق في
الشيء المشبه بالشيء معنيان أو ثلاثة معان من هذه الأوصاف قوى التشبيه وتؤكد
الصدق فيه ، وحسن الشعر به للشواهد الكثيرة المؤيدة له » (١٤١) أما قدامة
فيقول : « إنه من الأمور المألوفة أن الشيء لا يُشبه بنفسه ولا بغيره من كل
الجهات إذ كان الشيعان إذا تشابها من جميع الوجوه ، ولم يقع بينهما تغاير البتة
اتحدا ، فصار الاثنان واحدا ، فبقى أن يكون التشبيه إنما يقع بين شيئين بينهما
اشترك في معان تعمهما ويوصفان بها ، واقتراق في أشياء ينفرد كل واحد منهما
عن صاحبه بصفته . وإذا كان الأمر كذلك فأحسن التشبيه هو ما وقع بين
الشيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما فيها ، حتى يدنى بهما إلى حال
الاتحاد » (١٤٢) فهذا النص كما ترى يتضمن فكرتين أولاهما أن الأمرين اللذين نعقد
التشبيه بينهما لا بد أن يكون بينهما اتفاق في بعض الوجوه أو الصفات ، واختلاف
في أخرى وهذه الفكرة تضمنها كلام المبرد ، الفكرة الثانية انه كلما كثرت
مواضع الاشتراك بين طرفي التشبيه زاد ذلك في حسنه وهذه الفكرة تبدو صريحة
في عبارة ابن طباطبا . ولا ينال كل ذلك بالطبع من جهد قدامة الكبير في بلورة
كثير من الصور البلاغية .

ومهما يكن من أمر فإن كلا الكتائين السابقين « البديع » و « نقد
الشعر » بأسلوب تأليفهما القائم على التصنيف والتبويب للفنون البلاغية كانا
خطوتين متقدمتين على طريق البحث البلاغي المنظم ، مضى على أثرهما بلاغي
آخر هو أبو هلال العسكري (ت ٣٩٦ هـ) في كتابه « الصناعتين » ؛ فقد اتبع
في هذا الكتاب نفس النهج الذي اتبعه الكتائبان السابقان من حيث التنظيم
والتبويب ، أما من حيث المادة العلمية فقد أفاد من هذين الكتائين كما أفاد من
مؤلفات الذين سبقوه في الميدان كالجاحظ وابن قتيبة والرماني ، والآمدي (ت

(١٤١) عيار الشعر (شرح وتحقيق عباس عبدالساتر ، دار الكتب العلمية . لبنان) ص ٢٣ .

(١٤٢) نقد الشعر ص ١٠٩ .

٣٧٠ هـ) ، والقاضى على بن عبدالعزيز الجرجاني (ت ٣٦٦ هـ) . على أن إفادته من هؤلاء وغيرهم توشك أن تكون نقلا حرفيا في أكثر المواضع بما ينال من أصالته ، ويجعله جماعا لآراء الآخرين أكثر منه صاحب جهد خلاق . وكثيرا ما يجمع بين الآراء بعضها وبعض دون إشارة . وأقرب نموذج نستحضره لذلك رأيه في « أسلوب الالتفات » الذى سبق ذكره فقد أخذ الضرب الثانى منه عند ابن المعتز ، وأضافه إلى ما قاله قدامة ، وجعل كليهما ضريرين للالتفات واستشهد بما استشهدا به ، فقال : « الالتفات على ضريرين ؛ فواحد أن يفرغ المتكلم من المعنى ، فإذا ظننت أنه يريد تجاوزه يلتفت إليه ، فيذكره بغير ما تقدم ذكره به . أخبرنا أبو أحمد ، قال : أخبرني محمد بن يحيى الصولى عن أبى العيناء ، قال : قال الأصمعى : أتعرف التفاتات جرير ؟ قلت : لا ، فما هى ؟ قال :

أَتَسَى إِذْ تُؤَدُّعُنَا سُلَيْمَى بَعْدَ بَشَامَةِ شَقَى الْبَشَامِ
أَلَا تَرَاهُ مَقْبِلًا عَلَى شَعْرِهِ ، ثُمَّ التَفَتَ إِلَى الْبَشَامِ فَدَعَا لَهُ » (١٤٣)
ثم يقول بعد إيراد عدد آخر من الشواهد : « والضرب الآخر أن يكون الشاعر أخذًا فى معنى وكأنه يعترضه شك أو ظن بأن رادًا يرد عليه قوله ، أو سائلا يسأله عن سببه ، فيعود راجعا إلى ما قدمه ، فإما أن يؤكد ، أو يذكر سببه ، أو يزيل الشك عنه ، ومثاله قول المَعَطَّلِ الْهَلَلِ :

تَيْنِ صَلَاةِ الْحَرْبِ مِثْنًا وَمِنْهُمْ إِذَا مَا التَقِينَا وَالْمَسَالِمُ بَادِنِ
فَقَوْلُهُ : « والمسالم بادن » رجوع من المعنى الذى قدمه ؛ حتى بين أن علامة صَلَاةِ الْحَرْبِ من غيرهم أن الْمَسَالِمُ بَادِنِ ، والمحارب ضامر » (١٤٤) .

وقد أفضى به الجمع بين الآراء فى بعض الأحيان إلى وقوعه فى الاضطراب والتناقض (١٤٥) .

(١٤٣) الصنائع (تحقيق على محمد البجاوى ، ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، طبعة عيسى الحلبي ص ٤٠٧ . وقرن ذلك بما قلناه سابقا فى ص ٦٩ . وقد استند الدكتور شوق ضيف إلى هذه الرواية فى أن الأصمعى هو أول من أعطى للالتفات تسميته الاصطلاحية فى البلاغة العربية . انظر البلاغة تطور وتاريخ ص ٣٠ .

(١٤٤) الصنائع ص ٤٠٧ - ٤٠٨ . ويلاحظ اختلاف يسير فى بعض الكلمات مرجعه فى أغلب الأحوال إلى اجتهاد المحققين فى قراءة النص المخطوط لكلا الكتاتين .

(١٤٥) نستشهد لذلك بما يذكره فى بعض المواضع من أن مدار البلاغة على تحسين اللفظ [انظر ص =

ويستطيع القارئ المتأمل أن يحس روح ابن المعتز توجه أبا هلال في نظريته إلى الأنواع البلاغية الخمسة والثلاثين التي أحصاها تحت اسم « البديع » فهذا المصطلح هو الذى سبق أن اتخذ ابن المعتز عنوانا لكتابه ، وتناول فيه عددا من الفنون البلاغية كما ذكرنا من قبل ؛ والدافع الذى أعلن أبو هلال أنه وراء دراسته لتلك الأنواع هو نفس الدافع الذى صرح به ابن المعتز من قبل ، أى الرد على من ذهب إلى أن المحدثين من الشعراء قد ابتدعوا هذه الأنواع فى أشعارهم ، وفى ذلك يقول أبو هلال : « فهذه أنواع البديع التى ادعى من لا رواية له ولا دراية عنده أن المحدثين ابتكروها ، وأن القدماء لم يعرفوها ؛ وذلك لما أراد أن يفهم أمر المحدثين ؛ لأن هذا النوع من الكلام إذا سلم من التكلف ، وبرىء من العيوب كان فى غاية الحسن ونهاية الجودة » (١٤٦) ثم إن أول أنواع البديع عنده هى الاستعارة كما هى عند ابن المعتز أيضا .

ومن الإنصاف لأبى هلال أن نقول إنه لم ينسب الأنواع البلاغية السابقة إلى نفسها ، وإنما نبه إلى أن المتقدمين سبقوه إلى تسعة وعشرين منها ، وأن ستة منها فقط هى التى زادها ، وهذه الستة هى : التشطير ، والمجاورة ، والتطريز ، والمضاعف ، والاستشهاد ، والتلطف . ولغرض النظر عن قيمة هذه الأنواع فى البحث البلاغى فإننا نضيف إلى ذلك أنه تناول خارج إطار « البديع » عددا من الموضوعات والصور البلاغية مثل التعقيد ، وسوء النظم ، والمعاظلة ، والإيجاز والإطناب والتشبيه ، والسجع والازدواج ، لكن جهده فيها كان محدودا ؛ إذ طغى عليه الاقتباس والنقل عن الآخرين كما أوضحنا .

والنقطة الأخيرة فى حديثنا عن أبى هلال تتعلق بمصطلح « البلاغة » و « الفصاحة » اللذين بدأ بهما الكتاب فقد حرص على توضيح معنى كل منهما ، والإبانة عن حده ؛ وهذا مدخل طبيعى لمعالجة كافة الموضوعات والقضايا التى

= ٦٤ ، ص ٢٠١] ، ثم يقول فى موضع آخر إن صاحب البلاغة يحتاج إلى إصابة المعنى كحاجته إلى تحسين اللفظ ؛ لأن المدار بعد على إصابة المعنى ، ولأن المعانى تحمل من الكلام محل الأبدان ، والألفاظ تجرى معها بجرى الكسوة ، ومرتبة إحداها على الأخرى معروفة ، انظر ص ٥٧ . وانظر كذلك كتابى الاتجاه الأسلوبى فى النقد الأدبى ص ١٤ هامش ١٣ ، ص ١٩ .
(١٤٦) الصناعتين ص ٢٧٣ .

احتواها الكتاب وفي الوقت نفسه يؤكد منهجيته في التناول . وقد ذكر في هذا الصدد رأيين أحدهما أن الكلمتين ترجعان إلى معنى واحد وإن اختلف أصلهما اللغوي ، فالبلاغة في اللغة من قولهم : بلغت الغاية إذا انتهيت إليها وبلغتها غيرى ، ومبلغ الشئ منتهاه ، فسميت البلاغة بلاغة لأنها تنهى المعنى إلى قلب السامع فيفهمه . أما الفصاحة فهي من قولهم : أفصح الصبح إذا أضاء ، وأفصح اللبن إذا اشبع عنه رغوته فظهر . وهكذا تتول الكلمتان إلى معنى واحد ، هو الإبانة عن المعنى والإظهار له ، على الرغم من اختلاف الأصل اللغوي لكل منهما .

الرأى الثاني أن الكلمتين مختلفتان في المعنى باعتبار أن الفصاحة إنما هي تمام آلة البيان ؛ ومن ثم لا يسمى الألف والتثنية فصيحين لنقصان آلتها عن إقامة الحروف وبذلك تتعلق الفصاحة باللفظ ، لأن الآلة تتعلق باللفظ دون المعنى . وأما البلاغة فإنما هي إنهاء المعنى إلى القلب فكأنها مقصورة على المعنى^(١٤٧) . وقد استخلص أبو هلال من هذين الرأيين رأيا آخر يجمع بينهما ، وفيه تصبح الفصاحة شرطا أساسيا في مفهوم البلاغة ، إذ يقول أبو هلال عنها : « البلاغة كل ما يُبلِّغ به المعنى قلب السامع فتمكُّنه في نفسه كتمكُّنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن . وإنما جعلنا حسن المعرض وقبول الصورة شرطا في البلاغة ، لأن الكلام إذا كانت عبارته رثَّة ومعرضه خَلَقاً لم يسم بليغا ، وإن كان مفهوم المعنى ، مكشوف المغزى »^(١٤٨) . وليس هذا المفهوم للبلاغة جديدا في الواقع فقد رأيناه من قبل عند الرماني ، بل يمكن القول بأن أصل الفكرة منبث في ثنايا حديث الجاحظ المستفيض عن البلاغة في « البيان والتبيين »^(١٤٩) . لكن الذى يبدو جديدا في الموضوع هو ظهور كلمة « الفصاحة » كمصطلح يسامت مصطلح البلاغة » ويجرى تحديد دلالة مستقلا عن البلاغة على نحو لم يعهد من قبل ، فقد مضى البيانون منذ الجاحظ على اعتبارهما شيئا واحدا ، وكانت السيطرة في الاستعمال لكلمة « البلاغة » فهي الكلمة الاصطلاحية المتداولة على ألسنة أهل اللغة والمتأدين ونقاد الشعر .

(١٤٧) كتاب الصناعتين ص ١٢ - ١٥ .

(١٤٨) انظر السابق ص ١٦ .

(١٤٩) انظر ١ ص ٨٨ - ٩٧ .

وقد تلقف ابن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦ هـ) هذا الرأي لأبي هلال ،
ونماه كثيرا وجعل من الفصل بين مصطلحي « الفصاحة » و « البلاغة » أساسا
أقام عليه كتابه « سر الفصاحة » . ويبدو أنه اختار هذا الاسم قصدا إلى إبراز
الفرق بينه وبين قرينه « البلاغة » الذي حجبته عن الذبوع والشهرة . إلا أن هناك
شيئا من الاختلاف بين الرجلين ، فابن سنان لم يقصر البلاغة على المعاني كما ذهب
أبو هلال ، وإنما ضم إليها الألفاظ أيضا ، وعلى ذلك فالفصاحة عنده مقصورة
على الألفاظ ، أما البلاغة فهي وصف للألفاظ والمعاني معا ، فلا يقال في كلمة
واحدة لا تدل على معنى يفضل عن مثلها إنها بليغة ، وإن قيل فيها فصيحة ، وكل
كلام بليغ فصيح ، وليس كل فصيح بليغ ، كالذي يقع في الإسهاب في غير
موضعه (١٥٠) . ومن خلال تحديد ابن سنان للمدلول كلا المصطلحين دلف إلى
معالجة كثير من الأنواع البلاغية باعتبارها عناصر تندرج تحت مدلولي كل منهما
بطريقة أو بأخرى . فهو يقسم الفصاحة ابتداء إلى فصاحة اللفظة المفردة وفصاحة
التأليف أو الكلمات المنظومة بعضها مع بعض . ويتحقق النوع الأول وهو
فصاحة المفرد بتوافر ثمانية أمور :

أولها : أن يكون تأليف اللفظة من حروف متباعدة المخارج ، لأن الحروف
ما هي إلا أصوات ، والأصوات تجري من السمع مجرى الألوان من البصر ،
والألوان المتباينة كانت في المنظر أحسن من الألوان المتقاربة .

الثاني : أن تجد لتأليف اللفظة في السمع حسنا ومزية على غيرها وإن تساويا
في التأليف من الحروف المتباعدة كما أنك تجد لبعض النغم والألوان حسنا يُتصوّر
في النفس ويدرك بالبصر والسمع دون غيره مما هو من جنسه ، كل ذلك لوجه
يقع التأليف عليه ، ويتضح ذلك بالمقارنة بين كلمتي « غصن » و « عسلوج »
فمع تأليف كل منهما من حروف متباعدة المخارج فإن أولاهما أحسن وقعا على
السمع من الثانية .

(١٥٠) ابن سنان الخفاجي سر الفصاحة (شرح وتصحيح عبدالمتعال الصعدي ، مطبعة صبيح

١٩٦٩/١٣٨٩) ص ٥٠ .

الثالث : أن تكون الكلمة غير متوعدة وحشية ، وقد نقل ابن سنان ذلك - كما صرح بذلك - عن الجاحظ لكننا ننبه إلى أن الجاحظ لم يذكره في سياق تعريف الفصاحة كما قد يوهم كلام ابن سنان ، وإنما ذكره في سياق إزجاء عدد من التوجيهات الخاصة بصناعة الكلام تعقيبا على ما جاء في صحيفة بشر بن المعتمر . ومن الأمثلة التي يقدمها ابن سنان لهذا قول أبي تمام :

لقد طلعت في وجه مصر بوجهه بلا طائر سعد ولا طائر كهل
وساوس آمال ومذهب همه تخيل لي بين المطية والرحل
فإن كهلا ها هنا من غريب اللغة حتى لقد روى أن الأصمعي لم يعرفها (١٥١) .

والأمر الرابع : أن تكون الكلمة غير ساقطة عامية ، وقد أخذها أيضا عن الجاحظ كما يقول ، وتنطبق عليه ملاحظتنا السابقة . ومن أمثاله كلمة « تفرغن » في قول أبي تمام :

جليت والموت مبدئ حُرَّ صفحته وقد تفرغن في أفعاله الأجل
فهذه الكلمة مشتقة من اسم فرعون ، وهى من ألفاظ العامة ، وعبادتهم أن يقولوا : « تفرغن فلان » إذا وصفوه بالجبرية .

الخامس : أن تكون الكلمة جارية على العرف العربى الصحيح غير شاذة ، ويدخل في ذلك كل ما ينكره أهل اللغة ، ويرده علماء النحو من التصرف الفاسد في الكلمة .

السادس : ألا تكون الكلمة قد عبر بها عن أمر آخر يكره ذكره . ومنه قول الشريف الرضى :

أعزز على بأن أراك وقد خلعت من جانبيك مقاعد العواد
فإيراد « مقاعد » في هذا البيت صحيح ، إلا أنه موافق لما يكره ذكره في مثل هذا الشأن ، لاسيما وقد أضافه إلى من يحتمل إضافته إليهم ، وهم العواد ، ولو انفرد

(١٥١) من الأمثلة التي يذكرها ابن سنان هنا مثال شائع في كتب البلاغة وهو قول أبي علقمة النحوى حين سقط من فوق دابته واجتمع عليه بعض الناس : ما لكم تتأكثون على تكأثركم على ذى جنة ؟ افرنقوا عني يقول ابن سنان : فإن تتكأثون « و » افرنقوا « وحشى بالاضافة إلى ما فيها من قبح التأليف (سر الفصاحة ص ٥٧) .

كان الأمر فيه سهلا ، فأما إضافته إلى ما ذكره ففيها قبح لا خفاء به .

السابع : أن تكون الكلمة معتدلة غير كثيرة الحروف ، فان الكلمة إذا زادت حروفها على الحد المعتاد أصبحت سمجة قبيحة خارجة عن الفصاحة وذلك مثل كلمة « سويداوات » في قول المتنبي :

إن الكريم بلا كرام منهم مثل القلوب بلا سويداواتها

الثامن : أن تكون الكلمة مصغرة في موضع عبر بها فيه عن شيء لطيف أو خفي أو قليل أو ما يجري مجرى ذلك ، ومثاله قول أبي العلاء صاعد بن عيسى الكاتب :

إذا لاح من برق العقيق وميضته تدق على لمح العيون الشوائم (١٥٢)
فقد أراد أنها خفية تدق على من ينظرها ، ولذا حسن تصغير الكلمة الدالة عليها (١٥٣) .

أما فيما يتعلق بفصاحة التأليف فقد ذهب إلى أن ثلاثة من الأمور السابقة الخاصة باللفظة المفردة ينبغي اعتبارها في التأليف ذلك ، وهي الأول ، والخامس ، والسادس ثم أضاف إلى ذلك بعض الأصول المهمة في حسنه ؛ أحدها وضع الألفاظ موضعها حقيقة أو مجازا لا ينكره الاستعمال ولا يبعد فيه . وتحت هذا الأصل تحدث عن حسن الاستعارة بوصفها من قبيل وضع الألفاظ في موضعها (١٥٤) . كما تحدث عن حسن الكناية . ومن أصول فصاحة التأليف عند ابن سنان المناسبة بين اللفظين عن طريق الصيغة ومن طريق المعنى ، ويندرج تحت هذا الترصيع والجناس ، وبعض الأنواع الأخرى . على أن ابن سنان لم يلبث أن ضم البلاغة إلى الفصاحة ، وراح يتناول عددا من الظواهر تحت كليهما معا باعتبار أن هذه الظواهر شرط من شروط الفصاحة والبلاغة ، حينما (١٥٥) أو نعت من نعت البلاغة والفصاحة ، حينما آخر (١٥٦) .

(١٥٢) الشوائم : جمع شائمة اسم فاعل من شام البرق نظر إلى أين يتجه وأين يمطر .

(١٥٣) انظر في كل ما تقدم سر الفصاحة ص ٥٤ - ٨٢ .

(١٥٤) انظر السابق : ص ١٠٨ - ١٣٧ .

(١٥٦) انظر ص ٢٢١ ، ٢٢٣ .

(١٥٥) انظر ص ١٩٧ - ٢١٢ .

ولا نحسب أنا نتجنى على ابن سنان حين نقول إن جهده لم يسفر عن إضافة حقيقية إلى ما قدمه البلاغيون قبله ، على الرغم من محاولته انتهاج طريق جديدة في معالجة الظواهر البيانية ومناقشته للسابقين في آرائهم . وإذا كان له من أثر يذكر في مجال البحث البلاغي فإنه يكاد ينحصر في موضوع الفصل بين مصطلحي « الفصاحة » ، و « البلاغة » الذي أوضحناه ، ولا شك أن تركيزه عليه بهذا الشكل كان له أكبر الأثر في توجيه البلاغيين المتأخرين نحوه ، وجعله مبدءاً مقررًا في الدرس البلاغي منذ عصر السكاكي إلى وقتنا الحاضر ، وليس لهذا الأثر قيمة في رأينا ، بل إنه كان عملاً سلبياً أكثر منه إيجابياً ، وسوف نعود إلى هذا الموضوع مرة أخرى في القسم الثاني إن شاء الله .

في الطرف المقابل لابن سنان كان موقف عالم يباي آخر عاصره ، وسبق أن نوهنا بفكره البلاغي العظيم الذي أثمرته دراسته لإعجاز القرآن وهو عبدالقاهر الجرجاني لكننا هنا نعرض له من زاوية أخرى أضاف منها إلى البحث البلاغي ، هي وصف التقاليد الفنية للبيان العربي ، والحديث عن أصوله وظواهره التي تتراعى من خلال النصوص الأدبية ، فلم يكن البحث عن وجوه الإعجاز البلاغي ودلائله همه أو شاغله هنا على نحو ما كان هناك . يتمثل جهد عبدالقاهر في هذا الشأن في كتابه « أسرار البلاغة » . وعنوان الكتاب ظاهر الدلالة على موقف التقابل بينه وبين ابن سنان كما ألقينا ، لكن عبدالقاهر لم يشغل نفسه بتحديد مفهوم « البلاغة » كما شغل ابن سنان نفسه بتحديد « الفصاحة » ، وربما كان ذلك لإيمانه بترادف الكلمتين ، فلم يشأ أن يتطرق إلى هذا الموضوع مكثفياً باستخدام الكلمة التي غلبت في الاستعمال .

ومع عمومية عنوان الكتاب ، وضخامة حجمه النسبية ، فليس هناك إلا موضوعان اثنان استغرقا صفحاته ، هما التشبيه والجاز أو بعبارة أدق التشبيه والاستعارة ، والحق أن عبدالقاهر قدم في كلا الموضوعين دراسة مستفيضة عميقة الأبعاد لم يظفر بها البحث البلاغي بمثلها من قبل ، بحيث يمكن القول بأن ما جاء في كتب البلاغيين بعد ذلك من زيادات أو امتدادات ليس إلا تنويعاً على النغمة التي عزفها هو من قبل .

وبوسعنا أن نحدد النقاط التي أضافها إلى دراسة الموضوع الأول ، في ثلاث
هى : تشبيه التمثيل ، أسس بلاغة التشبيه ، التخيل .

فيما يتعلق بالموضوع الأول نرى أن عبدالقاهر سلك طريقا غير التي
سلكها قبله ابن طباطبا والرماني ، وهما أبرز من تحدث عن التشبيه ، فلم يقف
عند كون وجه الشبه في واحد من اللون أو الحركة أو الصورة أو في اثنين منها أو
فيها مجتمعة كما صنع ابن طباطبا ؛ ولم ينظر إلى الغاية من التشبيه وهى إخراج مالا
تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة .. إلى آخر ما ذكر الرماني وأوضحناه من
قبل ، وإنما اتجه اتجاها آخر أكثر عمقا من الناحية الفنية ، وهو مدى تحقق وجه
الشبه فعلا في كلا الطرفين ، وأسفر بحثه في هذا الصدد عن أن هناك نوعين من
التشبيه ، أحدهما نرى فيه وجه الشبه قائما بالفعل في كلا الطرفين ، بأن يكون
مدركا بإحدى الحواس الخمس ، أو أمرا عقليا راجعا إلى الفطرة ، وهذا النوع
يسميه « التشبيه الصريح » أو « التشبيه الحقيقي الأصلي » . النوع الثانى ، لا
يتحقق فيه وجه الشبه فعلا في كلا الطرفين ، وإنما يوجد في أحدهما على الحقيقة ، على
حين يوجد في الآخر على التأويل ، كقولنا « ألفاظ كالعسل في الحلاوة » فالحلاوة
كائنة في العسل ، ولكنها ليست كائنة بهذه الصفة عينها في الألفاظ السهلة
الواضحة . وهذا النوع يسميه عبدالقاهر « التمثيل » أو « تشبيه التمثيل » . وأحيانا
يطلق على هذا الشبه اسم « الشبه العقلى » باعتبار أن عملية التأويل تتم عن طريق
العقل . وقد صرح في بعض المواضع بأن التمثيل تشبيه من طريق العقل (١٥٧) ،
وأحيانا أخرى يقول إن الشبه في التمثيل معنوى (١٥٨) .

ومن البين اختلاف مفهوم « تشبيه التمثيل » عند عبدالقاهر عنه عند جمهور
البلاغيين ؛ ذلك أنهم يقصرونه على ما انتزع وجه الشبه فيه من عدة أشياء ، أى
أنهم يشترطون التركيب في وجه الشبه ، في حين أن عبدالقاهر لا يشترط ذلك
فقد يكون وجه الشبه في هذا النوع من التشبيه مركبا ، وقد يكون مفردا ،
فالمعول عليه دائما أن يكون بحاجة إلى تأويل وصرف له عن ظاهره .

(١٥٧) انظر أسرار البلاغة (تحقيق رشيد رضا) ص ٦٦ - ٧٥ ، ١٩١ ، وانظر أيضا كتاب التعبير
البياني ، دار الفكر العربى ، ط ١٩٨٢/٢ ص ٢٧ - ٢٩ ، ٤٧ - ٥٤ .
(١٥٨) انظر أسرار البلاغة ص ١٠٩ .

النقطة الثانية من النقاط الثلاثة البارزة في « الأسرار » محاولته كشف الأسس العامة التي تقوم عليها بلاغة التشبيه ، وأسرار قيمته وتأثيره في النفس . وعلى الرغم من أن كلامه في هذا الموضوع - كما هو منهجه في العرض - يتسم بالاستطراد والتداخل فإنه يمكن استخلاص عدة أسس تستند إليها بلاغة التشبيه في رأيه ، منها أن تشخيص المعاني وتجسيد المشاعر والخواطر يكسبها قوة ، ويضاعف من تأثيرها في النفس ، وعبدالقاهر ينطلق في ذلك من حقيقة مؤداها أن المعرفة الحسية أسبق من المعرفة العقلية ، فالأولى وسيلتها الحواس ، وهي تؤدي مهمتها في اكتساب المعرفة والإحاطة بالمدركات الحسية منذ وقت مبكر في حياة الإنسان على حين تتأخر معرفته العقلية عن ذلك إلى أن ينضج ذهنه ويتهيأ عقله لإدراك المعنويات والمجردات ؛ ومن ثم فعالم الحس أَمْسُ بالنفس رحماً ، وأقدم لها صحبة ، فإذا قدمت إليها المعاني والأفكار المدركة بالعقل ، ثم نقلتها بعد ذلك إلى ما يماثل تلك المعاني والأفكار من مدركات الحواس ، فأنت كمن يتوسل إليها للغريب بالحميم ، وللجديد الصحبة بالحبيب القديم ، وما أشبهك حينئذ بمن يخبر عن شيء من وراء حجاب ، ثم يكشف عنه الحجاب ويقول : ها هو ذا فأبصره تجده على ما وصفت (١٥٩) . ويؤكد عبدالقاهر رأيه هذا بالمقارنة بين تقديم بعض المعاني مجردة وتقديمها في صورة حسية شاخصة للعيان بأسلوب التمثيل أو تشبيه التمثيل . ففرق - مثلاً - بين أن تقول : « إن الذي يعظ ولا يتعظ يضر بنفسه من حيث ينفع غيره » وتقتصر على ذلك ، وبين أن تذكر المثل فيه على ما جاء في الخبر من أن النبي ﷺ قال : « مثل الذي يُعَلِّم الخير ، ولا يعمل به مثل السراج الذي يضيء للناس ويحرق نفسه » ، وفرق كذلك بين قولك للرجل وأنت تعظه « إنك لا تجزى على السيئة حسنة فلا تغر نفسك » وتمسك . وبين أن تقول في أثره : « إنك لا تجني من الشوك العنب وإنما تحصد ما تزرع » وأشبه ذلك (١٦٠) .

أساس آخر لبلاغة التشبيه عند عبدالقاهر ، هو أن تمثيل المعاني بإبرازها في صورة مشبه به حتى يضاف إليها في كثير من الأحيان ضرباً من الخفاء يتطلب

(١٥٩) انظر أسرار البلاغة ص ٩٥ ، ٩٦ . وانظر أيضاً كتابي التعبير البياني ص ٦٠ .

(١٦٠) انظر أسرار البلاغة ص ٩٤ .

قدرا من التأمل والتفكير لكشف ما ينطوى تحته من معان ودلالات وذلك أمر تستعذبه النفس ، وتستمتع به ؛ ويتولد عن ذلك أساس ثالث لبلاغة هذا اللون من التشبيه وهو أن طول التأمل والتفكير فيه يكون أدعى إلى بقاء المعانى واستقرارها في النفس مدة أطول ، لأن النفس البشرية مطبوعة على الحرص على ما جهدت في سبيله وتعبت من أجله .

يبقى النوع الآخر من التشبيه وهو الذى يقابل التمثيل ، ويسميه عبدالقاهر التشبيه الحقيقى أو الصريح كما ذكرنا من قبل . وترتبط قيمته البلاغية عنده بأحد أمرين أو كليهما . الأمر الأول : التباين في الجنس بين الطرفين بأن يكون كلاهما من جنس مخالف للجنس الذى ينتمى إليه صاحبه ، وينشأ عن ذلك بعد في الحضور النفسى لكل منهما فلا يحضر أحدهما في النفس ، ولا يرد على الخاطر عند حضور الطرف الآخر ومن ثم لا يتيسر للغالبية العظمى من البشر أن يلمحوا علاقة التشابه بينهما ، ولا يتأتى ذلك إلا لمن أوتى صفاء في الطبع ، ولماحية في الخيال ، ونفاذا في الرؤية . وكلما كان التباعد بين الشيئين أشد كانت قيمة التشبيه أعظم لأنه يشيع في النفس البشرية حب التطلع إلى الجديد وشغفها به ، فقد فطرت على الإعجاب بما يظهر من مكان لم يعهد ظهوره فيه ، وعلى الاحتفاء بما يخرج من موضع ليس بمعدن له (١٦١) .

الأمر الثانى : التركيب بمعنى أن يكون التشبيه صورة مؤلفة من عدة عناصر متكاملة ، ومبنى استحسان التشبيه حينئذ حقيقة علمية ونفسية ألمح إليها عبدالقاهر ، وفحواها أن إدراك الشيء جملة أسهل وأسبق إلى النفس من إدراكه بالتفصيل ، فالإنسان بالنظرة الأولى يدرك أوصاف الأشياء التى يراها ، على سبيل الإجمال ، فإذا أعاد النظر أدرك التفاصيل ، وهكذا الحكم في السمع وغيره ، فنحن نتبين من تفاصيل الصوت عند إعادة سماعه ما لم نتيبناه عند سماعه في المرة الأولى ، وندرك من تفاصيل طعم الذوق عند إعادة تذوق الشيء باللسان ما لم نعرفه في الذوقة الأولى » وبإدراك التفاصيل يقع التفاضل بين راء وراء وسماع وسماع وهكذا » فأما إدراك الشيء على الجملة فأمر يستوى فيه سائر الناس .

(١٦١) انظر أسرار البلاغة ص ١٠٣ وانظر أيضا كتابي التعبير البياني ص ٦٦ .

وفوق ذلك فإننا بإدراك تفصيل ما نراه أو نسمعه أو نتذوقه نكون كمن ينتقى الشيء من بين جملة ، وكمن يميز الشيء مما قد اختلط به . أما حين لا يهمننا التفصيل فإننا كمن يأخذ الشيء جزافا وجرفا وفرق كبير بين الأمرين (١٦٢) . وبقدر ما تكثر التفاصيل في التشبيه تتضاعف قيمته البلاغية لما يدل عليه ذلك من ملاحظة أدق لمظاهر الاشتراك بين الطرفين .

وعلى الرغم من أن عبدالقاهر تناول عددا من نماذج التشبيه الشعرية وحللها في ضوء الأمرين السابقين فإننا نرى أنه كان مقنعا من الناحية النظرية أما في الجانب التطبيقي فإن الأمر يثير كثيرا من المناقشة ، وربما نعود إليها في فرصة أخرى .

نأتى إلى النقطة الثالثة والأخيرة في موضوع التشبيه ، وهى الخاصة بالتخييل وما يستتبعه من قضية الصدق والكذب في الشعر . والواقع أنه تناول هذا الموضوع في سياق أعم من سياق التشبيه ، وهو سياق المعانى وكيفية تناول الشعراء لها ، وافتنانهم فى عرضها وتصويرها إلا أن جزءا من هذا التخييل ينصرف إلى التشبيه باعتباره وسيلة يستخدمها الشعراء فى تصوير ما يريدون . لقد وضع عبدالقاهر « المعنى التخيلي » فى مقابل « المعنى العقلى » وهو ما له سند من العقل والمنطق ، ولا يختلف حوله العقلاء من البشر لقيامه على الصدق . أما « المعنى التخيلي » فهو يقع خارج دائرة الاحتكام إلى العقل ، ولا يمكن الحكم بصدقه وهو متنوع المسالك ، متعدد الطرق إلا أنه فى إطار أسلوب التشبيه الذى يعيننا هنا يمكن الإشارة إلى نموذجين ، أحدهما يبدو فيه التشبيه فى صورة قياس خطائى ، حيث يتلطف الشاعر فى سوق المعنى الذى يريد معطيا إياه شيئا من الحق ، ورونقا من الصدق « باحتجاج يُخيّل وقياس يُصنع فيه ويُعمل » كقول أبى تمام :

لا تنكرى عطل الكرم من الغنى فالسيل حرب للمكان العالى
فالشاعر قد أخيل إلى السامع أن الكرم إذا كان موصوفا بالعلو والرفعة فى قدره ، وكان الغنى كالغيث فى حاجة الخلق إليه ، وعظم نفعه ، وجب بالقياس أن ينزل

(١٦٢) انظر أسرار البلاغة ص ١٢٧ - ١٢٩ وانظر كذلك كتابي التعبير البياني ص ٦٩ - ٧٠ وما بعدهما .

عن الكريم نزول ذلك السيل عن الطود العظيم . ومعلوم أنه قياس تخيل وإيهام ، لا تحصيل وإحكام ، فالعلة في أن السيل لا يستقر على الأمكنة العالية أن الماء سيال لا يثبت إلا إذا حصل في موضع له جوانب تدفعه عن الانصباب ، وتمنعه عن الانسياب ، وليس في الكريم والمال شيء من هذه الخلال (١٦٣) .

النموذج الثاني من التخيل الذي يأتي في التشبيه يتمثل في التعلق ببعض الأوصاف السطحية الظاهرة التي قد يشترك فيها أمران ، واعتمادها أساسا للحكم بحسن المشبه أو قبحه تبعا لوجودها في المشبه به مع أنها في الحقيقة ليست سبب الفضيلة أو النقيصة وذلك كما نرى في قول البحترى :

وبياض البازي أصدق حسنا إن تأملت من سواد الغراب
فالشاعر يعتمد في تجميل الشيب وتفضيله على الشباب على مشاركة المشيب للبازي في بياض لونه ، واشتراك شعر الشباب للغراب في سواد اللون . ولما كان البازي آنق في العين وأبهى في المنظر من الغراب فكذلك الشيب الذي يشاركه في لونه ، والأمـر كذلك بالنسبة للشباب مع الغراب .

فإذا حققنا المسألة انتهينا إلى أن عنصر اللون بنوعيه الأبيض والأسود لا دخل له على الإطلاق في الإعلاء من شأن البازي والإزراء بالغراب ، وإنما يرجع الأمر بالنسبة للبازي إلى قوته وسطوته ، ومكانته الرفيعة في مملكة الطيور ؛ ويرجع الأمر بالنسبة للغراب إلى ما استقر في وجدان الناس حياله من تطير وتشاؤم عبر عصور التاريخ . وبالمثل فإن حب الناس للشعر الأسود لا يرتبط أصلا بخصوصية اللون بل إلى ما يدل عليه عادة من رونق الشباب ونضارته وفتوته وإقباله على الحياة ، على حين ينبع بغضهم للشيب مما يوحى به من عكس ذلك ، وهو إدبار عصر الشباب وانقضاء متعه وصبواته .

والواقع أن النموذجين السابقين من التشبيه يقتربان من بعضهما اقترابا شديدا ، فكلاهما ضرب من التخيل الذي يقوم على القياس الخطأ ، وهو قياس لا تخضع مقدماته لحكم العقل ومقرراته المسلمة . ولقد لخص عبدالقاهر الأساس

العام الذى يقوم عليه التخيل فى كلا النموذجين بما يؤيد ما قلناه إذ يقول :
« ... وعلى هذا موضوع الشعر والخطابة أن يجعلوا اجتماع الشيعين فى وصف علة
لحكم يريدونه ، وإن لم يكن فى المعقول ومقتضيات العقول ولا يؤخذ الشاعر بأن
يصحح كون ما جعله أصلا وعلة كما ادعاه فيما يبرم أو ينقض من قضية ، وأن
يأتى على ما صيّر قاعدة وأساسا بينة عقلية ، بل تُسلم مقدمته التى اعتمدها
بينة ، كتسليمنا أن عائب الشيب لم ينكر منه إلا لونه ، وتناسينا سائر المعانى التى
لها كُره ، ومن أجلها عيب » (١٦٤) .

وبهذا المعنى للتخيل يفسر عبدالقاهر كلمة « الكذب » التى وصف بها
الشعر على سبيل الإشادة فى قول البحرى :

كلّتمونا حلود منطقكم فى الشعر يكفى عن صدقه كذبه
وفى تلك العبارة المأثورة : « خير الشعر أكذبه » ، فالكذب فى الموضعين إنما يراد به
التخيل ، والاتساع فى القول ، والمبالغة فى الوصف ، وادعاء الحقيقة فيما أصله
التقريب والتمثيل ، وفى هذا يجد الشاعر سبيله واسعا إلى إبداع المعانى وابتكار
الصور ، حيث يفسح المجال أمامه للتفنن فى التعبير فيكون « كالمتغترف من غدير
لا ينقطع ، والمستخرج من معدن لا ينتهى » ومما يؤكد هذا التفسير فى بيت
البحرى ما جاء فى شطره الأول ، إذ ينعى الشاعر فيه على نقاد الشعر والمتأدبين
المتأثرين بالمنطق والفلسفة احتكامهم عند النظر فى الشعر إلى منطق العقل الصائب
وبرهانه القاطع ، وهى نظرة تأباها طبيعة الشعر ، وتعد عبئا ثقيلا على الشعراء .

إلا أن ثمة عبارة أخرى مأثورة على النقيض من العبارة السابقة ، إذ تمتدح
الصدق فى الشعر حيث تقول : « خير الشعر أصدقه » أو على حد تعبير أحد
الشعراء :

وإن أحسن بيت أنت قائله بيت يقال إذا أنشدته صدقا
يجد عبدالقاهر نفسه فى مواجهة هذه العبارة المأثورة ، فيذهب فى تفسير الصدق
بأحد معنيين هما : الصدق فى مدح الرجال كما روى عن عمر بن الخطاب فى ثنائه
على زهير بن أبى سلمى بأنه كان لا يمدح الرجل إلا بما فيه . والمعنى الآخر ما

يشتمل عليه الشعر من « حكمة يقبلها العقل ، وأدب يجب به الفضل ، وموعظة تروض جماح الهوى ، وتبعث على التقوى ، وتبين موضع القبح والحسن في الأفعال ، وتُفصل بين المحمود والمذموم من الخصال » وهذا المعنى الثانى للصدق هو ما يميل إليه عبدالقاهر ويرجحه من منطق ضرورة تحقيق التعارض بين العبارتين المأثورتين في اختيار نوعى الشعر .

وإذا كان التخيل أو الكذب يتيح للشاعر فرصة كبيرة في ابتكار المزيد من المعانى واختراع الكثير من الصور فإن الصدق بمعناه السابق : يحول دون انطلاق الشاعر وإضافاته الخلاقة في هذا المجال ، فمعظم المعانى مطروقة ذائعة . ومع هذا آثر عبدالقاهر نهج الأداء الشعري الذى يقوم على الصدق بالمعنى الذى ارتضاه من قبل ، وذهب إلى أن العقل على تقديمه وتعظيم قدره « وما كان العقل ناصره ، والتحقيق شاهده فهو العزيز جانبه المنيع مناكبه » وأنكر أن تكون المعانى المُعْرِفَةُ في الصدق المستخرجة من معدن الحق قد أصبحت في حكم الأعيان الجامدة التى لا تنمو ولا تزيد (١٦٥) . فالفرصة ما تزال قائمة أمام الشعراء في كل عصر للإضافة والابتكار .

أما ما يتصل بالمجاز في كتاب الأسرار مما نعهه إضافة أرسى بها عبدالقاهر فكرة من الأفكار الأساسية في البحث البلاغى فإننا نعننى بذلك أمرين أحدهما تفريقه بين ما يسميه مجازا في الإثبات وما يسميه مجازا في المثبت . والأمر الآخر تقسيمه هذا النوع الأخير إلى ما هو من قبيل الاستعارة وما ليس منها . والفرق بين المجاز الذى هو كائن في الإثبات ، والمجاز الذى هو في المثبت أن الكلمة المعينة في المجاز الأول مستخدمة في معناها الحقيقى ، والمجاز إنما هو في إسنادها إلى غيرها ولننظر مثلا في قول القائل :

أشاب الصغير وأفنى الكبير
سر كُر الغداة ومر العشى
فالشيب المفهوم من الفعل « أشاب » يراد به معناه الحقيقى ، إلا أن إسناده إلى كُر الغداة والعشى ليس حقيقيا لأن فاعله الحقيقى هو الله سبحانه وتعالى ، ومرور الأيام والليالى ليست إلا سببا لذلك . ومن هذا القبيل أيضا قول القائل « سُرِّى

(١٦٥) انظر أسرار البلاغة ص ٢٢٠ - ٢٢٢ .

لقاؤك» ، و «أسعدنى الخير» ، فالسرور والإسعاد واقعان على الحقيقة ، والمجاز إنما هو فى اسنادهما إلا مالا يصح عقلا أن يصدر عنهما . على حين أن قوله تعالى : ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مِثْنًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشَى بِهِ فِي النَّاسِ﴾ مجاز فى الميث . وهو الحياة فأما الاثبات فواقع على حقيقته لأنه ينصرف إلى أن الهدى والعلم والحكمة فضل من الله وكائن من عنده «(١٦٦) . مرجع الحكم بالمجاز إذن فى النوع الأول إنما هو العقل الذى يحيل صدور الفعل عما أسند إليه ، ولهذا سمي هذا المجاز باسم المجاز العقلى أو المجاز من طريق المعنى والمعقول «(١٦٧) ؛ ومرجع الحكم بالمجاز فى النوع الثانى هو اللغة ؛ إذ تُنقل فيه الكلمة من معناها الأصلى إلى معنى آخر «(١٦٨) . ولهذا أطلق على ذلك المجاز اسم المجاز اللغوى .

بيد أن هذا النقل لا يتم اعتباطا أو تعسفا بل لابد من أن يتم «على وجه لا يقرى معه من ملاحظة الأصل» ومعنى الملاحظة أن الاسم يقع لما تقول إنه مجاز فيه بسبب بينه وبين الذى تجعله حقيقة فيه . والسبب هنا بمعنى العلاقة الجامعة بين المجاز والحقيقة ، وقد تكون هذه العلاقة هى المشابهة ، وحينئذ يسمى هذا المجاز استعارة ، وقد تكون ملازمة من نوع غير المشابهة ، فلا يكون استعارة . والاستعارة بهذا الاعتبار أخص من المجاز ، فكل استعارة مجاز وليس كل مجاز استعارة . ويعزز عبدالقاهر رأيه فى هذه التفرقة بين الاستعارة وغيرها من ضروب المجاز ، بما جاء فى كلام ذوى الخبرة من العارفين بعلم الخطابة ونقد الشعر ، والذين وضعوا الكتب فى أقسام البديع . من أن الاستعارة نقل الاسم من أصله إلى غيره للتشبيه على حد المبالغة . ومن أجل ذلك عدوها من أقسام البديع ؛ ذلك أنه لن يكون النقل بديعا حتى يكون من أجل التشبيه على المبالغة «(١٦٩) . وعبارات

(١٦٦) السابق : ص ٣٠٢ .

(١٦٧) من الأسماء التى وردت فى كلام عبدالقاهر لهذا المجاز « مجاز فى الجملة » انظر الأسرار ص ٣١٩ .

(١٦٨) انظر الأسرار ص ٣٢٣ و ٣٢٤ ، ٣٣٤ ويربط عبدالقاهر بين النقل والمعنى اللغوى لكلمة المجاز إذ يقول : « المجاز مفعل من جاز الشئ يجوز إذا تعناه . وإذا عدل باللفظ عما يوجب أصل اللغة وصف بأنه مجاز على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلى أو جاز هو مكانه الذى وضع فيه أولا » .

(١٦٩) انظر السابق ص ٣٢٦ - ٣٣٠ .

عبدالقاهر فى هذه النقطة ذات إشعاعات مختلفة تمتد بينه وبين سابقه من النقاد ، وقد خص الآمدى من بين هؤلاء بالذكر ، لكننا نعرف أن الذى بدأ بوضع الاستعارة فى البديع إنما هو ابن المعتز . فكلام عبدالقاهر ينصرف إليه أيضا ، أما العارفون بعلم الخطابة فلم يصرح باسم أحد منهم ، ولا نعرف من النقاد العرب من عنى بهذا الفن عناية خاصة غير تلك الفقرات التى نقرأها عند الجاحظ فى « البيان والتبيين » وليس فيها ما أشار إليه عبدالقاهر هنا . فمن هذا الذى يعنيه بذلك ؟

إجابة هذا السؤال متضمنة فى الفقرة التالية إن شاء الله .

البلاغة العربية في مواجهة بلاغة أرسطو

اتضح مما تقدم معالم الصورة الخاصة بنشأة البحث البلاغي ، واستفائه من ينابيع متعددة ، اختلفت في طبيعتها ، وتباينت جهود العلماء في كل منها ، لكنها تلاقت في مسار عام بعد ذلك ليتشكل منها جميعا صرح البلاغة العربية التراثية الذي نعرفه اليوم .

ولقد ظل الاعتقاد السائد في أوساط الدارسين حتى مطالع الثلاثينيات من هذا القرن العشرين أن الظواهر البلاغية بمصطلحاتها ومفاهيمها عربية النشأة والجنور ، ولم يثر أحد من المؤلفين العرب - فيما قرأنا - موضوع تأثرها بأى تفكير أجنبي قبل هذا التاريخ ، بل إن حديث المتقدمين من علماء البلاغة عن الأسباب الداعية إلى تعلمها تجعل منها علما عربيا صميما ؛ إذ يذكرون في مقدمة هذه الأسباب معرفة وجوه إعجاز القرآن الكريم ؛ ومن هذه الجهة يقدم على سائر العلوم ، كما يذكر أبو هلال العسكري (١٧٠) .

إلا أن هذا الاعتقاد تعرض للاهتزاز منذ قدم الدكتور طه حسين بحثا إلى المؤتمر الثانى عشر لجامعة المستشرقين الذى عقد فى مدينة « ليدن » فى سبتمبر سنة ١٩٣١ ، موضوعه « البيان العربى من الجاحظ إلى عبد القاهر » ، وقد قدمه أصلا باللغة الفرنسية ، ثم تولى ترجمته بعد ذلك إلى العربية الدكتور عبد الحميد العبادى ، ووضع مقدمة للكتاب الذى شاع خطأ باسم « نقد النثر » ، وعزى وهما إلى قدامة بن جعفر (١٧١) .

(١٧٠) انظر الصناعتين ص ٨ .

(١٧١) المعروف الآن بين الباحثين أن الاسم الحقيقى لهذا الكتاب هو « البرهان فى وجوه البيان » ، وأن مؤلفه هو إسحق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب .

فقد ربط الدكتور طه حسين في هذا البحث ، البيان العربى ، كما يبدو في كتابات الجاحظ ، ومن أتى بعده من علماء البيان العربى حتى عبدالقاهر في القرن الخامس الهجرى ، بالبيان اليونانى متمثلا ، بخاصة ، في كتاب الخطابة لأرسطو . ورأى أنه حتى منتصف القرن الثالث الهجرى لم يكن قد وجد بيان عربى تام التكوين ، وإنما كانت هناك جهود صادقة مفيدة ترمى إلى إنشاء هذا البيان ، ووضع قواعده وتلقينها للطلاب المبتدئين في مدارسهم ؛ وفي هذا الطور من أطوار البيان تلاقى الروح العربى مع الروح الفارسي والروح اليونانى ، وعملت تلك العناصر الثلاثة معا في خصوبة وإنسجام . ومنذ منتصف القرن الثالث وجد بيانان : أحدهما عربى محافظ لا يقرب الفلسفة اليونانية إلا في كثير من التحفظ والاحتراش ، والآخر يونانى ينجر بالأخذ عن أرسطو ، فاستهدف بذلك لحملات المحافظين المنكرة وألستهم الحداد (١٧٢) . على أن البيان الأول ، وهو البيان العربى المحافظ لم يسلم - في رأيه - من تأثير الفكر الأرسطى ، ويشير في هذا الصدد إلى أن أول كتاب في البيان العلمى وهو كتاب البديع لابن المعتز المتوفى سنة ٢٩٦ هـ قد ظهر في نفس الفترة التى ظهرت فيها ترجمة (كتاب الخطابة) لأرسطو ، مستندا في ذلك إلى أن هذا الكتاب ترجمه حنين بن إسحاق ، ومن المحتمل - على حد قوله - أن تكون هذه الترجمة قد ظهرت بعد وفاة الجاحظ أى في النصف الثانى من القرن الثالث ، لأن حنين بن اسحاق - كما يقول - توفى في عام ٢٩٨ هـ .

ومع أن الدكتور طه حسين لم يكن في الوقت الذى كتب فيه هذا البحث قد اطلع على كتاب البديع ، فقد اعتمد في تقرير ما ذهب إليه من تأثر ابن المعتز بأرسطو على ما نقله الذين اطلعوا على كتابه سالف الذكر ، وخرج بنتيجة مؤداها أن الذى يدرس أنواع البديع الثمانية عشر التى أحصاها ابن المعتز في كتابه ، وجاءت في كتاب معاصره قدامة بن جعفر ، وفي كتب الذين جاءوا بعده يلحظ فيها لا محالة أثرا بينا للفصل الثالث من كتاب (الخطابة) وبعبارة أدق للقسم

(١٧٢) انظر « تمهيد في البيان العربى من الجاحظ على عبدالقاهر » في مقدمة كتاب نقد النثر بروت ، المكتبة العلمية ، ص ١١ .

الأول من الفصل الثالث وهو الذى يبحث فى « العبارة » . ويسط الدكتور طه حسين رأيه ، فيقول إن تصور هؤلاء المؤلفين من العرب للتشبيه ، والمجاز ، والمقابلة ، ووزن الكلام والفصول قريب مما نجده فى الموضع المذكور من كتاب (الخطابة) ، وإذا كانوا لم يذكروا الأمثلة التى يمثل بها أرسطو فذلك لأنهم لم يفهموها ، إلا أن هناك مثالا واحدا استساغوه ، فتردد فى كتبهم مع شيء يسير من التخيير ، وهو المثال الذى أورده أرسطو فى سياق تقرير فكرته عن أن المجاز يقوم على التشبيه ، والذى يقول فيه : « عندما يقول (هوميروس) فى حديثه عن أخيل (كره الأسد) فهذا تشبيه ، وعندما يقول : « كره هذا الأسد » فهذا مجاز ، لأنه لما كان الرجل والحيوان فى هذا المثال ممتلئين شجاعة ، صح أن يسمى أخيل أسدا على سبيل المجاز » . ويعلق الدكتور طه حسين على ذلك بقوله « خذ أى كتاب من كتب البيان العربى ، فستجد فيه هذا المثال سوى أنه قد استعمل فيه لفظ (زيد) المؤلف فى شواهد البلاغة والنحو ، بدلا من (أخيل) ، وإذا فقد فهم العرب هذا المثال » (١٧٣) .

ويمضى طه حسين فى توضيح طبيعة تأثير البيان العربى بكتاب الخطابة فيذكر أن علماء البيان من العرب برغم سخطهم على (كتاب الخطابة) لم يكفوا عن أن يُعْتَوَا به ويحرصوا عليه غاية الحرص . نعم إنهم لجهلهم التام بنظم اليونان وآدابهم لم يستطيعوا فهم الأنواع الخطابية وما يتصل بها ، ولا الشواهد التى استخلصها أرسطو من غرر الأدب اليونانى ، ولكن لا شك فى أنهم فى مقابل ذلك وجدوا فصولا أخرى تتحدث إليهم عن أشياء يعرفونها ، ويجلونها دائما فى شعرهم الخاص ، وأنهم أيضا عثروا فى مواضع مختلفة من كتاب (الخطابة) على أفكار عامة وقريبة من تناولهم ، ومحقة الفائدة لشعرائهم وكتابهم ، فلم لا يستسيغون من هذا الكتاب المغلق كل ما يلائم عقولهم وآدابهم ؟ ويجيب عن هذا السؤال بأنهم فعلوا ذلك ، وفعلوه على نحو يستثير الإعجاب حقا . ثم يقول : « والواقع أنه ليس من بين العلوم العربية الدخيلة علم كالبيان هضمه العرب ، واستمرعوه ، وبخاصة من أواخر القرن الثالث إلى نهاية القرن الرابع . وبذلك أصبح البيان علما

عربيا من جميع الوجوه : عربى من جهة الروح ، عربى من جهة المادة ، عربى من جهة الشواهد ، حتى ليخيل إلينا ألا صلة بينه وبين أى بيان آخر » (١٧٤) .

أما النوع الآخر من البيان ، وهو البيان اليونانى فقد ظهر فى الساحة العربية حين تولت الفلسفة مهمة التشريع للأدب ، وظهر ذلك أول ما ظهر فى كتاب « نقد الشعر » لقدماء ، فهذا الكتاب فى رأيه غريب بمنهجه وكثير من أفكاره على التفكير العربى ، ويعزو الدكتور طه حسين ذلك إلى تأثير قدماء بفكر أرسطو فى كتابيه (الخطابة والمنطق) تأثرا نابعا عن فهم صحيح حيناً ، وخاطيء حيناً آخر . أما كتاب (الشعر) فتأثره بما جاء فيه غير واضح ثم يسلك الكتاب المسمى « نقد النثر » ضمن هذا الاتجاه ، بل إنه يعد ما جاء فى هذا الكتاب محاولة أخرى من محاولات الفكر اليونانى التشريع للأدب العربى ، ويصف هذه المحاولة بأنها محاولة « جريئة جدا ، واسعة النطاق جدا ، مبتكرة جدا » . فقد استمدت من الأدب العربى البحث ، ومن خطابة أرسطو وشعره ، ومنطقه كذلك . لكن لم يكتب لهذا الكتاب كثير من النجاح ، وبقي محدود الأثر للغاية (١٧٥) .

ثم كان التقاء هذين التيارين من البيان - كما يذهب الدكتور طه حسين - فى القرن الخامس الهجرى على يد عبدالقاهر الجرجانى من خلال إحدى القنوات الفلسفية وهو ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ) الذى قام بتحليل كتابى أرسطو فى الخطابة والشعر ، وشرحهما فى كتابه (الشفاء) . ولا يدعى طه حسين أن ابن سينا فهم الكتابين حق الفهم ، لكنه فى الوقت نفسه كان أكثر فهما للخطابة من الشعر ، وحسبه على أى حال أنه عرّب كتاب (الخطابة) وجعله فى متناول الفكر العربى ، وبذلك هيا أسباب التوفيق بين البيانين اللذين عاشا متجاورين دون أن يتلاقيا ويتآلفا . وقد تحقق هذا التوفيق فى القرن الخامس على يد عبدالقاهر الجرجانى فى كتابيه « أسرار البلاغة » و « دلائل الإعجاز » . ففى الكتاب الأول لا يزايل القارئ الإحساس بأن عبدالقاهر قد أفاد مما كتبه ابن سينا فى فصل (العبارة) ، وأنه فكر فيه وحاول أن يدرسه دراسة نقد وتمحيص ، لاسيما فيما

(١٧٤) السابق ص ١٣ .

(١٧٥) انظر السابق ص ١٩ - ٢٣ .

يتصل بالحقيقة والمجاز . ويبقى مع ذلك ارتباط عبدالقاهر بأرسطو في رأى طه حسين ، وقد صور ذلك بقوله : إن عبدالقاهر لم يكن عندما وضع في القرن الخامس كتاب (أسرار البلاغة) المعتبر غرة كتب البيان العربى إلا فيلسوفا يجيد شرح أرسطو والتعليق عليه (١٧٦) .

وفي الكتاب الثانى الذى يدور حول النظم الذى جعله عبدالقاهر محور إعجاز القرآن الكريم لا يسع القارىء - كما يقول طه حسين - إلا أن يعترف بما أنفق الرجل من جهد صادق ، خصب ، فى التأليف بين قواعد النحو العربى وبين آراء أرسطو العامة فى الجملة والأسلوب والفصول ، وقد وفق فيما حاول توفيقا يدعو إلى الإعجاب . ويبلغ طه حسين المدى فى الإيمان بقوة تأثير البيان اليونانى على البيان العربى حين يحتتم بحته بالقول بأن أرسطو لم يكن المعلم الأول للمسلمين فى الفلسفة وحدها ، ولكنه إلى جانب ذلك معلمهم الأول فى علم البيان (١٧٧) .

بهذا البحث أثار الدكتور طه حسين أذهان الباحثين المعاصرين ، وفتح أمامهم مجالا جديدا فى البحث البلاغى يكسر رتافته التقليدية ، ويخرج به من آفاقه العربية إلى آفاق أجنبية ، وقد اتخذ الذين عرضوا لهذا الموضوع من آراء الدكتور طه حسين معالم هادية على الطريق ، أو لنقل لأنهم سلموا له ابتداء بما قال ، ثم انطلقوا بعد ذلك يتعقبون مواطن التأثير اليونانى فى البلاغة العربية ، ويعقدون المقارنات بين ما قال أرسطو فى بعض الظواهر البلاغية ، وما قاله فيها أو فى قريب منها بعض علماء البيان العرب ، ويكشفون عما بين النصوص المنسوبة إلى كلا الطرفين من أوجه الشبه والاتفاق ، معتمدين فى مشروعية هذه المقارنة على معرفة العرب بكتاب الخطابة بعد ترجمته على يد اسحق بن حنين المتوفى عام ٢٩٨ أو ٢٩٩ هجرية على اختلاف الروايات (١٧٨) بل ليس بغريب فى ظل إنجاز هذه

(١٧٦) انظر السابق ص ١٤ .

(١٧٧) انظر السابق ص ٢٩ - ٣٠ .

(١٧٨) انظر وفيات الأعيان (تحقيق إحسان عباس) مج ١ ص ٢٠٥ - ٢٠٦ ، والقفطى (جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف) تاريخ الحكماء (المشى والخالجى) ص ٥٠ ونبيه هنا إلى أن هذا الاسم جاء معكوسا (حنين بن اسحاق) فى بحث الدكتور طه حسين على نحو ما يلحظه القارىء فيما اقتبسناه من =

الترجمة في ذلك الوقت - كما يقول الدكتور محمد مندور - أن يكون العرب قد أحاطوا بموضوع الكتاب قبلها^(١٧٩) ولهذا نراه يسارع إلى الحكم بأخذ ابن المعتز - رائد التفكير البلاغي المنظم في العربية - عن أرسطو؛ فأربع من الظواهر الخمس التي ذكرها في كتابه البديع وهي: الاستعارة، والطباق، والجناس، ورد الأعجاز على ما تقدمها، سبق لأرسطو أن ذكرها في القسم الثالث من كتاب (الخطابة) وهو القسم الذي يتحدث فيه عن «العبارة». فهو يقول عن الاستعارة:

«التشبيه استعارة، وذلك أنه قليل الاختلاف عنها. فعندما يقول الشاعر عن رجل «انطلق كالأسد» يكون هذا تشبيها. وأما عندما يقول «انطلق هذا الأسد» فيكون هذا استعارة»^(١٨٠). ويضيف الدكتور مندور أن أرسطو يقول عن الاستعارة في كتابه (الشعر) «الاستعارة هي نقل اسم شيء إلى غيره، فتنقل من الجنس إلى النوع أو من النوع إلى الجنس، أو من النوع إلى النوع، أو تنتقل بحكم المشابهة. فالنقل من الجنس إلى النوع أقصد به أن تقول مثلا: «ها هي سفينة واقفة» لأن الرسو نوع من أنواع الوقوف. ومن النوع إلى الجنس كأن تقول: «حقا لقد أتى أوليس بآلاف من الأعمال الجميلة» وذلك لأن «آلاف» معناها «كثير» وقد استعملها الشاعر محل «كثير». ومن النوع إلى النوع مثل «وقد استنفد حياته بحد السيف».. وذلك لأن استنفد هنا معناها «قطع» و «قطع» معناها «استنفد» وكلا الفعلين يدل على طريقة مختلفة للإزالة.

= كلامه ولعله خطأ من الناشر، لأن تاريخ الوفاة المذكور هناك هو ٢٩٨ هـ وهو تاريخ وفاة إسحق، ثم إن الذي نسبت إليه ترجمة كتاب الخطابة في رواية الفهرست للنديم هو إسحاق (الابن) وليس حنين (الأب). انظر الفهرست (تحقيق رضا - تجدد. طهران ١٩٧١) ص ٣١٠. ويبدو أن الدكتور محمد مندور نقل الاسم عن البحث المذكور، دون مراجعة فوقع في نفس الخطأ. انظر النقد المنهجي عند العرب ص ٦٠.

(١٧٩) انظر النقد المنهجي عند العرب (القاهر، دار نهضة مصر للطباعة والنشر) ص ٦١ - ٦٢.
(١٨٠) واضح أن الدكتور مندور يردد في شأن الاستعارة هنا ما سبق أن قاله الدكتور طه حسين في بحثه المشار إليه وإن كان قد أثر استخدام كلمة «الاستعارة» بدلا من «المجاز».

ويمضى أرسطو فيقول : « وأنا أقصد » بعلاقة المشابهة « كل الحالات التي يكون فيها اللفظ الثاني بالنسبة إلى الأول كالرابع بالنسبة إلى الثالث ، لأن الشاعر يستخدم الرابع بدل الثاني ، والثاني بدل الرابع . ولنضرب أمثلة : فالرابطة التي بين الكأس وديونيزوس Dionysus هي نفس الرابطة بين الدرع وأريس Ares ولهذا يقول الشاعر عن الكأس إنها « درع ديونيزوس » وعن الدرع إنها « كأس أريس » .

والنتيجة لذلك كما يذهب الدكتور مندور ان الاستعارة عند ابن المعتز بتعريفها الذي سبق أن أوردناه ، وهو أنها استعارة الكلمة لشيء يعرف بها من شيء قد عرف بها « يكاد يكون تعريف أرسطو السابق ونقل اسم شيء إلى غيره » (١٨١) .

ويستطيع القارئ المتأمل أن يدرك أن الدكتور مندور يغالط في هذه النقطة إذ دلف من كتاب الخطابة إلى كتاب الشعر ، ووضعهما في سلة واحدة ، مع أن هناك فاصلا زمنيا بين ترجمة كل منهما إلى العربية . صحيح إن كليهما من عمل أرسطو ، لكنه ليس بصدد الحديث عن أفكار أرسطو البلاغية بصورة مطلقة ، وإنما هو بإزاء سياق محدد وهو تأثر ابن المعتز بأرسطو من خلال كتابه الخطابة الذي ثبتت ترجمته في عصر ابن المعتز . والنص الذي اقتبسه الدكتور مندور من هذا الكتاب بشأن الاستعارة لا يقدم تعريفا لها ، ولا يخرج عن كونه موازنة بين « أسلوب التشبيه » و « أسلوب الاستعارة » ؛ ومن ثم لا ينهض دليلا على إثبات هذا التأثير . فإذا سلمنا بتشابه عبارة ابن المعتز في تعريف الاستعارة مع تعريف أرسطو لها في (كتاب الشعر) فمن الضروري أن نضع في اعتبارنا أن أقدم ترجمة عربية بين أيدينا لهذا الكتاب هي ترجمة مثنى بن يونس المتوفى في عام ٣٢٨ هـ ، وهي ترجمة تمت على الأرجح في أوائل القرن الرابع الهجري ، أي بعد وفاة ابن المعتز ، ولا نتصور تبعا لذلك اطلاعه عليها . على أن عبارة أرسطو عن الاستعارة في هذه الترجمة عبارة شديدة الغموض . وهذا هو نصها : وتأدّى الاسم هو تأدية اسم غريب إما من الجنس على النوع ، وإما من النوع على جنس ما بزيادة ، وإما

(١٨١) النقد المنهجي ص ٦٢ - ٦٣ وديونيزوس هو اله الخمر عند اليونان ، وأريس اله الحرب .

من النوع بالزيادة التي بحسب تشكل الذى نقوله (من الجنس) .. الخ » (١٨٢) .

فى ضوء هذه الملاحظات تروى الدكتور شكرى عياد فى الحكم بتأثير ابن المعتز بأرسطو ، والتزم جانب الاحتراس والحيلة اللازمين للمنهج العلمى ، وجاءت عبارته بصيغة الترجيح والظن لا القطع واليقين ، وانصبت على كتاب الخطابة وحده دون الشعر (١٨٣) .

على حين يبدو الدكتور إبراهيم سلامة ، فى تناوله لهذا الموضوع مضطربا بعض الاضطراب بتأرجح بين إثبات التأثير ونفيه ، وينحاز إلى أرسطو لأدنى شبهة ، فهو يرجح أن تكون ترجمة كتاب الخطابة قد تمت فى آخر النصف الثانى من القرن الثالث ، غافلا عن أن كتاب « البديع » تم تأليفه فى عام ٢٧٤ هـ وذلك ينتفى معه إفادة ابن المعتز من الترجمة المذكورة . فإذا تجاوزنا هذه النقطة رأيناه يعزز رأى المستشرق الروسى كراتشكوفسكى فى ترجيح أصالة ابن المعتز ، وعدم تأثره بغيره فى كتابه « البديع » - يعززه بسند منطقى وجيه يتمثل فى أن غاية ابن المعتز التى توخاها من كتابه هى أن يبيىه للشعراء الذين كانوا يسمون آنذاك بالحدثين ، أن ما يعزى إليهم من ظواهر أسلوبية جديدة ، ليست جديدة فى الواقع ، فقد سبقوا إليها فى القرآن الكريم ، والجديث النبوى ، وشعر الشعراء ونثر الخطباء وفى عصر الجاهلية وصدر الإسلام ، ومثل هذا الموقف لا يرضى هؤلاء الشعراء وجدير به أن يستثيرهم للرد عليه ، فلو صح أنه نقل عن أرسطو لبادر بعضهم فى سبيل الرد عليه إلى التهوين من عمله بتعريه مصادره التى استمد منها دون إعلان ذلك ما لم يثبت لنا ولا نعرفه (١٨٤) . لكنه ما يلبث - مأخوذا فيما يبدو - بإعجابه الشديد (١٨٥) يبحث الدكتور طه حسين ، ومتأثرا بفكره فى الإيمان بتأثير الفكر

(١٨٢) كتاب أرسطوطاليس فى الشعر (نقل أنى بشر متى بن يونس الفنائى ، حققه مع ترجمة حديثة مع دراسة لتأثيره فى البلاغة العربية الدكتور شكرى عياد ، القاهرة ، دار الكتاب العربى للنشر ١٣٨٧ هـ ١٩٦٧ م) ص ١١٧ .

(١٨٣) انظر المرجع السابق ص ٢٣٢ - ٢٣٣ .

(١٨٤) انظر الدكتور إبراهيم سلامة ، بلاغة أرسطو بين العرب واليونان (مكتبة الانجلو المصرية الطبعة

الأولى ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م) ص ٧٢ .

(١٨٥) انظر الدكتور إبراهيم سلامة ، بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ص ٤٩ - ٥٠ ، ص ٥٤ -

اليوناني على البلاغة العربية - ما يلبث أن يضرب صفحا عن ذلك ، ويقرر أمرا غريبا ، يزيد من غرابته وصفه له بأنه « أحمد ما يليق بالطريقة العلمية » وذلك بأن نستعرض « الأنواع التي ذكرها ابن المعتز ، وما يمكن أن يقابلها من الأبواب التي عرض لها أرسطو في كتاب الخطابة » أو « الشعر » فما كان موافقا لها فهو من غير شك للمعلم الأول ، وما لم يوافقها يكون من عمل العرب ، ويظل ثابتا دائما أن الأول هو الذي أثار الفكرة ، وأغرى بالبحث وراءها « (١٨٦) وهكذا يجازف بالحكم دون اعتبار لأي دليل موضوعي ، ويعقد لواء الفضل والسيادة دائما بناصية أرسطو ، ويجعل البلاغيين العرب مدينين له بالفضل في جميع الأحوال . بيد أنه يعود مرة أخرى في نهاية حديثه عن ابن المعتز ليقرر أصالة فكره ، وينفي عن كتابه أية مسحة من الترجمة ، أو أية لوثة من العقل الهليني ؛ فالصنوف التي عرفها أخذها مما نقل عن الشعراء ، وهو فوق ذلك شاعر رقيق الحاسة واسع المحفوظ ، يستطيع أن يورد على النوع البديعي الواحد كثيرا من الشواهد والأمثلة » (١٨٧) .

فإذا تابعنا موقف الدكتور سلامة في استعراضه لأصناف البديع الخمسة التي ذكرها ابن المعتز لمحا اضطراب رؤيته وانحيازه لأرسطو مرة أخرى ؛ ففي حديث « الاستعارة » يصر على أن يجعل لأرسطو فيها دورا على الرغم من أنه يقرر معرفة الجاحظ لها (قبل أن يترجم كتاب الخطابة بالطبع) وينقل تعريفه الذي أورده من قبل ، وهي أنها « تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه » وعلى الرغم أيضا من إشارته إلى شك النقاد في مثال الاستعارة الذي ذكره طه حسين (١٨٨) . والتأثير الذي أسهم به أرسطو ، وفقا لاستنتاجه أن النقل والمجاز اللذين ارتبطا بدلالة الاستعارة إنما هما من تفكير أرسطو ، على حين أن كلمة « الاستعارة » من تسمية العرب ، « إذ نحن أمام أرسطو أمام كلمتين image ومعناها صورة ، وميتافور metaphore ومعناها النقل أو المجاز ، وهما غير الاستعارة في

(١٨٦) المرجع السابق ص ٧٣ .

(١٨٧) السابق ص ٨٢ .

(١٨٨) عبارة الدكتور إبراهيم سلامة في هذا الصدد هي : « رويل مترجم أرسطو يقول إن مثل « اخيل » غير موجود في الألياذة بالنص الذي ذكره أرسطو ولكنه موجود في كتاب « النظام الخطابي » لكوينتيليان Quintilien وإذن يشكك في هذا المثل وفي وجوده بهذا النص . انظر بلاغة أرسطو ص ٧٤

نظر المتأخرين بعد عبدالقاهر الجرجاني (١٨٩). ولم يحدد الدكتور سلامة أولئك البلاغيين المتأخرين بعد عبدالقاهر الذين تختلف الاستعارة عندهم عن النقل والمجاز حتى يستقيم الحكم له .

ويبدو اضطراب الفهم والانهار بأرسطو مرة ثالثة في أنه حين يعرض لظاهرة « المطابقة » عند ابن المعتز يقول إن ابن المعتز أراد بها « التكافؤ » ، ويردها إلى ما أسماه الجاحظ « القرآن » (١٩٠) - على حد قوله - بمعنى تلاحم أجزاء الكلام ، وملاءمة ألفاظه بعضها لبعض مع سهولة مخارج الحروف وبعدها عن التنافر . وهذا الربط بين المصطلحين في الواقع إنما هو ربط استنتاجي ؛ فالجاحظ لم يذكر مصطلح « الطباق » ، وإنما استنبطه الدكتور سلامة استنباطاً من بعض الأبيات التي مثل بها الجاحظ للقران ، وذهب إلى أن هذا المعنى هو ما قصده ابن المعتز من « الطباق » . وتلك الأبيات هي :

رمتني وسير الله بيني وبينها عشيّة آرام الكناس رميم
رميم التي قالت لجارات بيتها ضمنت لكم ألا يزال بهيم
ألا رب يوم لو رمتني رميها ولكن عهدى بالنضال قديم
ويخلص من ذلك إلى أن الطباق بهذا الاعتبار عرني ومن العرب. والاضطراب الذي نعينه لا يتعلق بهذه النتيجة ، وإنما يتعلق بما ذهب إليه من جعله « الطباق » عند ابن المعتز بمعنى « القرآن » عند الجاحظ على النحو الذي أسلفنا ، فهذا الفهم غير صحيح ؛ لأن ابن المعتز قصد من الطباق وجود الشيء وضده في الكلام ، سواء أكان هذا التضاد بين شيئين أو أكثر ، فهو يقول : « الباب الثالث من البديع وهو المطابقة . قال الخليل رحمه الله يقال : طابقت بين الشيئين إذا جمعتهما على حنو واحد ، وكذلك قال أبو سعيد . فالقائل لصاحبه : « أتيناك لتسلك بنا سبيل التوسع فأدخلتنا في ضيق الضمان » قد طابقت بين السعة والضيق في هذا الخطاب . وقال الله تعالى : ﴿ ولکم فی القصاص حیاة یا أولى الألباب ﴾ ، وقال رسول الله ﷺ : « إنكم لتكثرون عند الفزع وتقلون عند الطمع » (١٩١) .

(١٨٩) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ص ٧٤ .

(١٩٠) « القرآن » هنا هو نفس « القرآن » الذي ذكرناه من قبل نقلاً عن تحقيق الأستاذ عبدالسلام

(١٩١) كتاب البديع ص ٣٦ .

هارون .

والغريب أن الدكتور إبراهيم سلامة أراد أن يعن في الاستدلال على عروبة هذا المصطلح ، وامتداد جنوره إلى زمن أقدم من زمن الجاحظ ، فذكر أن الجاحظ نقل عن الأصمعي (ت ٢١١ هـ) أن البليغ من « طَبَّقَ المَفْصِلَ وأَغْنَاكَ عن المَفْسَر » ، والعرب تصف الكلام الموجز الذي أصاب المعنى بأنه « يفِل المَحْزُ ويصيب المَفْصِل » (١٩٢) ؛ وهذا ملمح رابع للاضطراب عنده ، فالاختلاف واضح بين معنى كلام الجاحظ والعبارتين الأخيرتين ، فكلام الجاحظ يعنى تماسك أجزاء الكلام وانسياب ألفاظه على اللسان ، كأنما قد أفرغ إفرغا واحدا - على حد قوله - وسبك سبكا واحدا فهو يجرى على اللسان كما يجرى الدهان (١٩٣) ، على حين أن العبارتين الأخيرتين تعنيان إصابة الحقيقة ، وإحكام الدلالة على المعنى المراد .

وجدير بالذكر أن الدكتور مندور يخالف الدكتور سلامة في هذه النقطة ، فهو يرى أن العرب قد أدخلوا الطباق عن أرسطو مثل الاستعارة ، مستندا في ذلك إلى ما قاله أرسطو في تحليل الجمل حيث يقول :

« أجزاء الجمل إما تتكون من التقسيم أو من المطابقة - فهناك تقسيم في مثل قولنا مَ أدهشني أولئك الذين قرروا هذه المجتمعات الرسمية ، وأولئك الذين أنشأوا هذه الألعاب الرياضية .. الخ » وهناك مطابقة عندما نضع الضد في مقابلة ضده ، أو عندما نجتمع بين الضدين في جملة واحدة مثل « لقد نفَعوا هؤلاء وأولئك ، من بقى ومن تبعهم ، وأعطوا هؤلاء من الممتلكات أكثر مما كان لديهم ، وتركوا لأولئك في بلادهم ما يكفهم » . « فبقى » و « تبع » و « ممتلكات أكثر » و « ممتلكات كافية » أضداد أو عندما تقول : كثيرا ما يخطئ الحكماء ويصيب الحمقى .

إن المقارنة بين هذا النص لأرسطو ، ونص ابن المعتز المشار إليه سابقا تكشف - كما يرجع الدكتور مندور - عن أن ابن المعتز كان يعرف تحليل أرسطو

(١٩٢) انظر بلاغة أرسطو ص ٧٤ - ٧٥ ، وانظر أيضا ص ٦٤ - ٦٥ ، وقارن ذلك بما قاله الجاحظ في البيان والتبيين ص ٦٥ - ٦٩ .
(١٩٣) انظر البيان والتبيين ص ٦٧ .

لهذا الوجه من البديع ؛ من حيث إن المثل الذى جاء فى « كتاب البديع » إنما هو مثل عرئى لنفس المبدأ الذى حلله أرسطو ، بل إن لفظة « طباق » ما هى إلا ترجمة لللفظة اليونانية (١٩٤) .

على أنه إذا كان الدكتور إبراهيم سلامة قد جرد أرسطو من فضل التأثير على العرب فإنه لم يلبث أن عوضه عن ذلك ، ونسب إليه التأثير عليهم من جهة أخرى ، ذلك أنه فى حين أفضت به القراءة فى فصل « ملائمة الأسلوب » من الكتاب الثالث للخطابة - إلى اثبات الطباق خالصا للعرب ، اكتشف فى ذات الوقت أن كلام أرسطو فى هذا الفصل قريب الشبه مما قاله علماء البلاغة فى « مطابقة الكلام لمقتضى الحال » ؛ ومن ثم لم يتردد فى إعلان حكمه بأنهم أخذوه عن أرسطو وإن لم يَفْتَهُ تسجيل الإعجاب بهم « وبدقتهم فى وضع هذه المصطلحات العلمية الجديدة بعد أن ترجمت لهم معانيها ، وهذه الدقة لا توافرها إلا دقة أخرى هى اختيار شواهدهم من كلامهم ، ومطابقة كلامهم لهذه البلاغة اليونانية بحيث تنطبق هذه البلاغة القديمة على شعر « النابغة » و « بشار » و « أنى نوس » كما طبق أرسطو البلاغة القديمة على شعر « هوميرو » وشعر كليفون Cléophon وخطب « بركلييس » Pricles (١٩٥) .

ونرى أن رأى الدكتور إبراهيم سلامة فى هذه النقطة يمثل مظهرا آخر من مظاهر انحيازه لأرسطو على حساب البلاغيين العرب الذين سبقت آثارهم وعرفت فى أوساط المتأدبين قبل ترجمة كتاب الخطابة بزمان طويل ، نقول هذا وفى ذهننا صحيفة بشر بن المعتمر التى تضمنت تقرير هذه القاعدة البلاغية تقريراً واضحاً نوهنا به من قبل ، ومن المؤكد أن هذه الصحيفة كانت معروفة فى العقد الأول من القرن الثالث إن لم يكن قبل ذلك ، لأن صاحبها توفى فى نهاية ذلك العقد أى

(١٩٤) انظر النقد المنهجي ص ٦٣ . وعلى الرغم من اتفاق الدكتور غنيمى هلال مع الدكتور مندور فى أخذ العرب مصطلح الطباق عن أرسطو ، بل أخذهم مفاهيم مصطلحات أخرى لم يذكرها مندور كالازدواج ، واللف والنشر .. الخ فإنه لا ينسب هذا الأخذ إلى ابن المعتز كما صنع مندور ، بل يرده إلى قدامة . انظر مدخل إلى النقد الأدبى الحديث (الانجلو المصرية ط ٢ ، ١٩٦٢ ص ١٣٨ هامش ١) .

(١٩٥) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ص ٧٥ - ٧٦ .

في عام ٢١٠ هجرية . وإذا لا يسوغ القول باستمداد البلاغيين العرب الفكرة المشار إليها من كتاب أجنبي لم تثبت ترجمته إلى العربية إلا في أواخر القرن الثالث في الوقت الذي كانت فيه تلك الفكرة موجودة ومعروفة في صحيفة عربية متداولة قبل ذلك بعشرات السنين .

وفيما يتصل بالنوع الثالث من أنواع البديع التي ذكرها ابن المعتز وهو « الجناس » نرى الدكتور مندور يمضي في نفس الخط الذي اختاره من البداية ، وهو تأثر ابن المعتز بأرسطو . فالجناس التام والناقص في البلاغة العربية هو ما يسميه أرسطو بالمشابهة Paromoiwsis . بل إن « رد الإعجاز على ما تقدمها » وهو النوع الرابع من وجوه البديع عند ابن المعتز ليس إلا ضربا من الجناس - كما يقول - وبذلك يكون ابن المعتز قد اقتبسه منه أيضا (١٩٦) . وقد حاول الدكتور مندور أن يخفف من إيجاعات كلمة « الأخذ » التي وصف بها ابن المعتز ، فذهب إلى أن تأثره بأرسطو في الوجوه البديعية السابقة لا يسلبه فضله ، فهو لم يأخذ عنه إلا مجرد التوجيه العام . والفتنة إلى طريقة تحليل هذه الظواهر التي طبقها على اللغة العربية ، باحثا عن الأمثلة في القرآن والحديث وشعر المتقدمين والمتأخرين (١٩٧) . وهذا في تقديرنا ضرب من التراجع عن رأيه السابق ، لكنه تراجع محدود يحفظ بفكرة التأثير ، ولا ينفيها .

فإذا رجعنا إلى الدكتور إبراهيم سلامة لنرى موقفه من ظاهرة الجناس رأينا أنه يذكرنا بموقفه من الطباق ، فهو يرى ابتداء أن الجناس من الأصناف البديعية التي سلمت للعرب فقد التفت إليه الجاحظ ، وهو مما جاء عفوا سهلا على ألسنة العرب ، وشواهد كثيرة في القديم والحديث ، فضلا عن أن اللغة العربية تساعد على استعماله ، لأن أساسه ألفاظ مشتركة تتفق مبانيها ، وتختلف معانيها اختلافا تاما أو ناقصا ، واللغة العربية تحفظ كثيرا من هذه الكلمات (١٩٨) . إلا أن هذا الرأي لا يستقر طويلا في نفس القارئ ، فسرعان ما يتدخل أو يُنتَقَض من

(١٩٦) ذهب الدكتور إبراهيم سلامة إلى أن هذا اللون البديعي من صنع العرب وخاصة بلاغتهم وأنه لم يعثر فيما قرأ لأرسطو من شعر وخطابة على شيء فيه . انظر بلاغة أرسطو ص ٧٩ - ٨٠ .

(١٩٧) انظر النقد المنهجي ص ٦٥ .

(١٩٨) انظر بلاغة أرسطو بين الغرب واليونان ص ٧٦ .

الأساس ، حين يذكر الدكتور إبراهيم سلامة عقب ذلك مباشرة أنه تبين له وهو يقرأ الفصل الحادى عشر من الكتاب الثالث فى الخطابة أن أرسطو « فكر فى الجنس كما فكر فى غيره » ويؤيد ذلك باقتباس بعض فقرات مما قال ، والإشارة إلى ما بينها وبين ما قاله عبدالقاهر فى الجنس من تشابه كبير . بل تتخطى المقارنة عبدالقاهر إلى البلاغة العربية فى عمومها (١٩٩) ثم يتساءل حينئذ عما إذا كان الجنس أيضا منقولاً عن البلاغة اليونانية ، ويأتى الجواب : « أغلب الظن أنه كذلك . بل وكل الشواهد تدل على أنه كذلك » . لكن يبقى للعرب بعد ذلك فضل الدقة فى التقسيم والتحديد ، وتقديم الشواهد العربية الخاصة (٢٠٠) من القرآن والشعر والنثر فى مختلف العصور . وهذان الأمران سبق أن ذكرهما فى الطباق .

هكذا أثار بحث الدكتور طه حسين همم الباحثين ، وحفزهم إلى تلمس مواطن التشابه بين التفكير البلاغى عند أرسطو ، وتفكير البلاغيين العرب وصولاً إلى الحكم بتأثيرهم به ، واحتذائهم له . ولم يتوقف هؤلاء الباحثون عند ابن المعتز ، بل امتدت دراساتهم إلى عدد من البلاغيين والنقاد الذين أتوا بعده كقدامة ، وأبى هلال ، وعبدالقاهر ، إلا أنه لما كان موقف ابن المعتز يختلف عن مواقف هؤلاء نؤثر ألا نمضى فى الكشف عن مدى تأثيرهم ببلاغة أرسطو حتى نجلو الأمر فى موضوع التأثير والتأثر بعمامة ، سواء فى الآداب المختلفة أم فى غيرها من نتاج الفكر الإنسانى . ونشير فى هذا المقام إلى حقيقتين أساسيتين : أولاهما أن التأثير بأفكار الآخرين لا يزرى بالتأثر أو ينتقص من قيمته مادام يقوم على الهضم والتمثل ، وتطويع المادة المؤثرة وإخراجها لإخراجاً جديداً له خصوصيته ، بل إنه - على العكس - يعد فى هذه الحالة آية الأصالة والإبداع ، وما الحضارات الإنسانية فى عصورها المختلفة إلا حلقات متتابعة من الأخذ والعطاء . الحقيقة

(١٩٩) من عبارات أرسطو التى أوردها الدكتور إبراهيم سلامة فى هذا الصدد قوله : « ان الكلمة المشتركة فى المعنى مع كلمة أخرى Homonymée إذا اقتيدت بمهارة إلى معنى آخر مغاير لمعناها الأصلى ، فذلك كل ما نرجو للبلاغة » ويعلق على ذلك بقوله « إنه كلام لا يسعك وأنت تعلم ببلاغة العرب إلا الإعجاب به لأنه لا يشمل الجنس وحده بل يشمل غيره من الصنوف البلاغية المقررة » بلاغة أرسطو ص ٧٨ . (٢٠٠) انظر السابق ، نفس الصفحة .

الثانية أنه لا يكفى فى إثبات التأثير والتأثير مجرد التشابه بين فكرتين أو موضوعين ، فما أكثر توارد الخواطر ، خاصة فيما يشترك فيه أفراد النوع الإنسانى على اختلاف أجناسهم وهو اللغة ، وهناك من الظواهر اللغوية والبيانية ما يتوصل إليه الباحثون فى لغة من اللغات ، فى الوقت الذى توصل فيه باحثون آخرون فى لغة أخرى إلى نفس الظواهر ، مع اختلاف التسمية فى بعض الأحيان . وعلى سبيل المثال فإن الحقيقة والمجاز والتشبيه أمور تشترك فيها سائر اللغات الحية المعروفة على وجه الأرض . لا بد إذن لإثبات التأثير من وجود علاقة تاريخية واضحة بين كلا الجانبين المؤثر والمتأثر - إلى جانب مواطن التشابه بينهما بطبيعة الحال .

فى ضوء هذه الحقيقة الثانية ينبغى علينا قبل تقرير الحكم بتأثير ابن المعتز رائد البحث البلاغى المنظم فى العربية كما نعتناه من قبل - أن نستوثق أولا من اطلاعه على كتاب الخطابة لأرسطو فى ترجمته العربية أو على الأقل - من صدور هذه الترجمة فى وقت يتيح له الاستفادة منه . أمر آخر لا بد من التفطن إليه وهو الصورة التى ظهرت عليها هذه الترجمة . ومن الواضح - كما سبق - أن الذين قالوا بتأثير ابن المعتز وغيره من البلاغيين العرب بأرسطو - وفى مقدمتهم الدكتور طه حسين - إنما اعتمدوا فى ذلك على أن مترجم الكتاب هو اسحق بن حنين المتوفى فى عام ٢٩٨ هـ ، على حين أن ابن المعتز توفى قبل ذلك بعامين أى فى عام ٢٩٦ هـ والمصدر الأساسى - إن لم يكن الوحيد - لهذا الخبر هو كتاب « الفهرست » للنديم ، فقد جاء فيه تحت « أخبار ارسطاليس » : « الكلام على ريتوريقا . ومعناه الخطابة . يصاب بنقل قديم . وقيل إن اسحق نقله إلى العربى ، ونقله إبراهيم بن عبدالله . فسره الفارابى أبو نصر . رأيت بخط أحمد بن الطيب هذا الكتاب نحو مائة ورقة بنقل قديم » (٢٠١) . وخلافا لما اعتمد عليه الدكتور طه حسين من هذا النص ، وتابعه فيه الدكتوران محمد مندور ، وإبراهيم سلامة ، تشكك الدكتور عبدالرحمن بلوى محقق الترجمة العربية القديمة فى نسبة هذه الترجمة إلى اسحق بن حنين ، وحجته فى ذلك أنه لو كان اسحق قد ترجمه لكان

(٢٠١) النديم (أبو الفرج محمد بن أبى يعقوب اسحق المعروف بالوراق) الفهرست ، تحقيق رضا - تجلبد ، طهران ١٩٧١ ، ص ٣١٠ .

ابن السَّمَح الذى نقلت عنه الترجمة التى بين أيدينا قد لجأ إلى نسخه من ترجمة اسحق ، بدلا من نسخه عن هذه الترجمة السقيمة جدا على حد تعبيره (٢٠٢) .

كذلك يرفض الدكتور بدوى ان تكون تلك الترجمة العربية هى ترجمة إبراهيم بن عبدالله الكاتب ، كما جاء فى النص السابق من كتاب « الفهرست » . وسنده فى هذا الرفض أن إبراهيم هذا هو الذى ترجم المقالة الثامنة من كتاب « الطوبىقا » لأرسطو إلى العربية من السريانية التى كان اسحق قد قام بها ، وفى هذه الترجمة يظهر حسن فهمه ومعرفته بالمصطلحات المنطقية التى كانت قد استقرت ، فلو كانت النسخة العربية المترجمة من الخطابة من صنعه لكانت قد جاءت على هذا المستوى من الفهم ، ولأشار إليه ابن السمع فى تذييله الذى ختم به نسخه ، لتقاربهما فى الزمن .

لم يبق اذن - فى رأى الدكتور بدوى - إلا أن تكون الترجمة العربية القديمة لكتاب الخطابة هى ذلك « النقل القديم » المجهول النسب ، والذى نسخه أحمد بن الطيب فى نحو مائة ورقة . والتاريخ الذى يرجع ظهوره فيه هو عصر المترجمين قبل حنين (١٩٤ - ٢٦٠ هـ) (والد اسحق) أى أوائل القرن الثالث الهجرى بدليل اختلاف اصطلاحاتها عن الاصطلاحات التى استقرت فيما بعد ، واشتغالها على كثير من الأخطاء فى الفهم (٢٠٣) .

(٢٠٢) جاء فى ص ٢٥٤ من النسخة العربية القديمة التى حققها الدكتور بدوى ما نصه : « هذه النسخة منقولة من خط ابن السمع ، وكان فى آخر الجزء بخطه أيضا ما حكايته : هذا الكتاب لم يبلغ كثير ممن قرأ صناعة المنطق إلى درسه ، ولم ينظر فيه أيضا نظرا شافيا . فلذلك ليس توجد له نسخة صحيحة ، أو معنى مصحح ما ، ووجدت له نسخة بالعربية سقيمة جدا جدا . ثم وجدت له نسخة أخرى بالعربية أقل سقما من تلك . فعولت على نسخ هذه النسخة من هذه النسخة الثانية . ومهما وجدت فى النسخة الثانية من غلط كنت أرجع فيه إلى تلك النسخة ، فإن وجدت صحيحا أثبت ما أجده فيها على الصحة ، وإن وجدت سقما أيضا رجعت فيه إلى نسخة سريانية ، فإذا وجدت صحيحا أثبت عند ذلك بحسبها ، وإن وجدت سقما أثبت على سقمه ، وعلمت على السطر الذى هو فيه علامة هى هذه : ٥ ، وقابلت على هذه النسخة واجتهدت ان لا يقع فى النقل له بها شيء من الخلل . »

(٢٠٣) انظر أرسطو طاليس ، الخطابة . الترجمة العربية القديمة (حققه وعلق عليه عبدالرحمن بدوى ، النهضة المصرية ، ١٩٥٩) ص ز .

وإذا كان قبول نسبة الترجمة إلى اسحق ، وهو معاصر لابن المعتز ، هو السند الذى اعتمد عليه القائلون بتأثر ابن المعتز بأرسطو ، مع ما يمكن أن يشوب معرفة ابن المعتز بهذه الترجمة من شك ، نظرا لأنه انتهى من تأليف كتابه فى عام ٢٧٤ هـ وليس من المقطوع به صدور ترجمة الخطابة قبل هذا التاريخ - فإن الحجة الآن تبدو أقوى من ذى قبل ، إذ إن الترجمة على هذا الرأى الثانى تكون أقدم زمنا ، وليس ثمة مجال للتشكيك فى معرفة ابن المعتز بها . وعلى أى من الحالتين ينبغى النظر بعد ذلك فى تلك الترجمة ذاتها ، وفى « كتاب البديع » بحثا عن مواطن الشبه بينهما . وأول ما يسترعى الانتباه انها ترجمة سقيمة ركيكة العبارة ، لا تكاد تؤدى معنى مفهومها فى عشرات المواضع ، وليست هذه الملاحظة بجديدة ، فقد أعلنها الناسخ نفسه ، أين السمع ، كما ذكرنا من قبل ، وذكرها الدكتور بدوى أيضا فى مقدمة تحقيقه وما علينا إلا أن نقرأ الفقرة التى ذهب الباحثون من قبل إلى أنها تتحدث عن « الاستعارة » لنذكر إلى أى مدى تفيد ذلك . جاء تحت عنوان « فى الصورة أو المقارنة » وهو عنوان لم يكن موجودا أصلا فى الترجمة العربية القديمة ، وانما اضافته المحقق نقلا عن اليونانية (٢٠٤) جاء تحت هذا العنوان :

« ثم ان المثال أيضا تغير ، (٢٠٥) لكنهما يختلفان قليلا - فقول القائل فى أخيلوس إنه وثب وثبة أسد هو تغيير . فمن أجل أنهما جميعا كانا شديدين سمي أخيلوس بالتغيير والاختلاف أسدا . وما أنفع المثال فى الكلام أيضا . ولكن ينبغى أن نُقل استعماله لأنه من الفيونطى (الشعر) فان هذه عند هؤلاء بمنزلة التغيير ، والتغيرات هن أقرب وأخصر « ولا يختلفن إلا » بالذى قيل « (٢٠٦) ومثال « أخيلوس » هذا هو المثال الذى سبق أن استشهد به الدكتور طه حسين ، وزعم انه انتقل إلى البيان العربى بحيث لا يخلو منه أى كتاب من كتبه مع استعمال لفظ (زيد) بدلا من (أخيل) .

(٢٠٤) انظر العلامتين اللتين وضعهما المحقق حول هذا العنوان ص ١٩٥ ثم انظر دلالة هاتين العلامتين فى صفحة الرموز وهى الصفحة رقم ١ من التحقيق .

(٢٠٥) فسر المحقق فى الهامش كلمة « المثال » بأنها الصورة كما فسر كلمة « التغيير بأنها المجاز » انظر ص ١٩٥ هامش ٥ ، ٦ . (٢٠٦) الخطابة الترجمة العربية القديمة ص ١٩٦ .

ولا شك أن هذه مبالغة زائدة ، وغير مقبولة في إثبات تأثير الفكر البلاغي لأرسطو على البلاغة العربية بعمامة وأنه كان تأثيراً موصولاً عبر الأجيال ، ولا نتجاوز الحقيقة إذا قلنا إننا لا نكاد نجد هذا المثال في أى كتاب من كتب البيان العربى . وأهم من ذلك أننا لا نتبين أى علاقة بين الاقتباس السابق ، وكلام ابن المعتز عن الاستعارة الذى سبق أن أوردنا طرفاً منه ، وقل مثل ذلك فى سائر الظواهر الأخرى . بل إنه من العسير على القارىء أن يعثر على تلك الظواهر فى تضاعيف الترجمة العربية المشار إليها . وهذا يدعونا إلى تأكيد القول بأن كتاب « البديع » تأليف عربى خالص فى روحه ومنهجه ومادته ، ولاشية فيه لأى أثر أجنبى ، لا نقول هذا تعصباً وإنما تقريراً لحقيقة علمية تُظهرها الأدلة الموضوعية . وما على الباحث المدقق إلا أن يضع عيناً على هذا الكتاب ، وعينا أخرى على الترجمة العربية التى قيل لإنها مصدر التأثير الأرسطى ، وسوف يرى عن يقين تباعد ما بينهما إلى الحد الذى يصبح معه القول بالتأثير ضرباً من اللغو أو التعسف . ومن عجب أن يشيد الدكتور مندور بكتاب ابن المعتز ويعدّه « حدثاً عظيم الأهمية فى تاريخ النقد العربى » (٢٠٧) وأنه « ساعد على خلق النقد المنهجى بتحديد خصائص مذهب البديع ، ووضع اصطلاحات لتلك الخصائص ، وعنه أخذ من جاء بعده » (٢٠٨) ثم يتساءل - وكأنما يستكفر عليه ذلك - عن المصدر الذى استقى منه تلك الاصطلاحات ، وكانت خطابة أرسطو - فى رأيه - هى ذلك المصدر ، على نحو ما بينا . مع أن الظروف الموضوعية المحيطة بابن المعتز كافية لتأهيله للقيام بمثل هذا العمل ، فقد كان شاعراً رقيق الطبع فياض العاطفة ، ومن ورائه تراث أدبى زاخر بالشعر والنثر ، وبين يديه جهود علماء كبار فى اللغة والبيان والدراسات القرآنية ، أمثال الجاحظ ، وابن قتيبة ، والخليل بن أحمد ، والأصمعى ، وثعلب ، وأبى عبيدة ، ومعمّر بن المنثرى وغيرهم ممن لا نحصى أسماءهم هذا إلى جانب الشعراء المولدين الذين ملأت أشعارهم الآفاق ، ووصف الرواة نفرأ منهم بأنهم استحدثوا من أساليب التعبير ما لم يعرفه السابقون ، وكان

(٢٠٧) النقد المنهجى ص ٦٠ .

(٢٠٨) السابق ص ٦١ .

ذلك دافعا له إلى تأليف كتابه - كما بينا من قبل . فأى حاجة إذن تلجئه ، ولديه كل هذه المصادر الغنية التي تتردد فيها أصول هذه المصطلحات بألفاظها أو مرادفاتها - إلى الأخذ عن ترجمة مهترئة ملتوية العبارة عصبية على الفهم ، تغيم فيها هذه الاصطلاحات ؟. أما وضوح الاقتباسات التي أوردناها نقلا عن الباحثين السابقين فمرده إلى أن هؤلاء قرأوا الكتاب في بعض ترجماته الفرنسية الحديثة (٢٠٩) ، ثم ترجموا ما قرأوا إلى العربية ؛ والدليل الواضح على ما نقول اختلافهم في ترجمة النص الواحد ، كل يقدمه في الصيغة العربية التي يراها ملائمة ، ووافية بالمراد . فما يبدو من تشابه أو اتفاق بين بلاغة أرسطو ، والبلاغة العربية في بعض المصطلحات أو حتى الأفكار إنما هو بحسب ما قرأوا هم وفهموا من الترجمة الفرنسية ، وليس في الترجمة العربية القديمة التي يدور الحديث حولها . فإذا أضفنا إلى ما عرفناه عن طبيعة هذه الترجمة العربية القديمة أنها استمرت وحدها ، فيما يبدو ، الرائجة بين الناس حتى القرن الخامس الهجري (٢١٠) ، أدر كنا أن الدكتور محمد مندور كان مجانباً للصواب حين ادعى أن العرب قد فهموا تعاريف أرسطو للأنواع البديعية التي ذكرها ابن المعتز ، ثم اختلفوا في ترجمة الاصطلاحات أو وضعها للدلالة على ما فهموا ، مفسرا بذلك اضطراب تلك الاصطلاحات وعدم اتفاقهم عليها في « أوائل عهدهم » بتلك العلوم . والمثال الذي يستشهد به لذلك مصطلح « الطبايق » فهذه هي تسمية ابن المعتز ، على حين لقبه قدامة بن جعفر « التكافؤ » . والحق أن عبارة الدكتور مندور السابقة تتضمن هي نفسها الرد على هذا الادعاء ، فالعرب كانوا - كما يقول - « في أوائل عهدهم » بعلوم البيان ونقد الشعر . فاختلف البيانيون والنقاد في تسمية بعض الظواهر البلاغية أو البديعية لا علاقة له بالترجمة عن أرسطو ، وإنما هو أثر من آثار مرحلة النشأة لتلك العلوم ، ومن الطبيعي في تلك المرحلة في أى من فروع المعرفة الإنسانية أن تتعثر الخطأ وتضطرب المفاهيم . فإذا ما بلغت مرحلة النضج وضحت الرؤية واستقرت المصطلحات .

(٢٠٩) رجع الدكتور محمد غنيمي هلال إلى ترجمة أخرى بالانجليزية بالإضافة إلى ترجمتين فرنسيتين . انظر المدخل إلى النقد الأدبي الحديث ص ١٠٥ هامش (١) .
(٢١٠) انظر الترجمة العربية القديمة لكتاب الخطابة التي حققها الدكتور عبدالرحمن بدوى ، ص ح .

ثم إن ابن المعتز لم يقتصر في كتابه على أصناف البديع الخمسة التي وقف الدكتور مندور وغيره عندها ، حتى يمكن أن تكون هناك مندوحة للقول بتأثره فيها بأرسطو استنادا إلى أنه قد اقتصر على ما اقتصر عليه أرسطو ، ولم يضيف جديدا ، مما يؤكد اقتفاءه لأثره ، واحتذائه بخطاه (٢١١) ، مع أنه من المعروف - كما بينا ذلك في موضعه - أنه قدم أصنافا أخرى باسم « محاسن الكلام » منها الكناية والتعريض ، والالتفات ، وتأكيده المدح بما يشبه الذم ، وحسن التضمين الخ فهل يتأتى لرجل على هذا المستوى من التفكير والعطاء الأدبي ما يستطيع به تقديم هذه المصطلحات بشواهدا وأمثلة من القرآن ، والشعر ، والنثر ؛ ثم لا يتأتى له ذلك بالنسبة للظواهر الخمس المشار إليها إلا بالأخذ عن أرسطو ؟

مرة أخرى نحن لا نرفض مبدأ تأثير الفكر العربي في أى مجال من مجالات الفكر الأجنبي ، ولكن الذى نرفضه التمثل في إصدار الحكم بهذا التأثير دون أن تتوافر أسانيده الموضوعية الصحيحة .

أما فيما يتصل بقدامة بن جعفر فالأمر يختلف كما أُلحنا من قبل ، فملاح تأثره بالفكر الفلسفى اليونانى واضحة لا شك فيها ، وقد كانت الفلسفة والمنطق من بين العلوم التى شغل بها وبرز فيها إلى جانب علوم العربية ، وهذا ما أثبتته صاحب « الفهرست » فى ترجمته له إذ قال عنه : « كان أحد البلغاء الفصحاء ، والفلاسفة الفضلاء ومن يشار إليه فى علم المنطق » (٢١٢) وتبدو اللمسة الأولى لهذا التأثير فى ذلك التخطيط العقلى الصارم لمنهجه فى نقد الشعر ؛ فالروح الذى أُملى هذا التخطيط روح متأثر بالمنطق الشكلى غاية التأثير ، وطبقا لما حققناه من قبل فى تاريخ ظهور الترجمة العربية لكتاب الخطابة ، وما نعرفه من وفاته فى عام ٣٣٧ هجرية تكون معرفته بهذه الترجمة أمرا محققا ؛ بل ربما يكون من المحقق كذلك اطلاعه على (كتاب الشعر) لأرسطو أيضا بعد أن ترجمه أبو بشر متى بن يونس من السريانية إلى العربية . فمتى بن يونس كان معاصرا لقدامة وتوفى فى عام

(٢١١) انظر النقد المنهجي عند العرب ص ٦٣ - ٦٤ .

(٢١٢) النديم ، الفهرست .

٣٢٨ هجرية . ويستظهر الدكتور شكرى عياد أن تكون ترجمته لكتاب الشعر تمت قبل عام ٣٢٠ هـ ، ذلك أنه في العام المذكور جرت مناظرة بينه وبين أبى سعيد السيرافى النحوى المعروف ، حضرها قدامة نفسه ، وكان فحواها تهكم السيرافى بما يدعيه متى بن يونس وأصحابه من علم الشعر^(٢١٣) يضاف إلى ذلك أن هناك نصا صريحا في كلام قدامة يدل على معرفته برأى فلاسفة اليونان في الشعر بعامه . ففي مستهل حديثه عن « نعوت المعاني في الشعر » أشار إلى مذهبين متعارضين ، أحدهما يؤيد مذهب الغلو في المعنى ، والآخر يرى التوسط والاعتدال فيه ، ويتنصر هو لأولهما ، مستندا في ذلك إلى أن هذا هو « ما ذهب إليه أهل الفهم بالشعر والشعراء قديما . وقد بلغنى عن بعضهم انه قال : أحسن الشعر أكذبه ، وكذلك يرى فلاسفة اليونانيين في الشعر على مذهب لغتهم »^(٢١٤) .

على أن ذلك لا يعنى ضرورة التسليم بكل ما يلصقه به الباحثون ، ويدعونه عليه من نقل عن أرسطو هنا وهناك ، فاطلاعه على آراء أرسطو وغيره من الفلاسفة لا يستلزم النقل عنه أو عنهم ؛ ومن هنا لا نوافق الذين التقطوا العبارة الأخيرة ، ورأوا فيها اعترافا صريحا منه بأخذه فكرة « الغلو » عن أرسطو^(٢١٥) . فالذى يبين لنا أن هذه العبارة لا تخرج عن كونها استثناسا من جانبه بموقف فلاسفة اليونان لدعم الرأى الذى اختاره ، وبهذا لم ينشئ رأيا جديدا في موضوع « الغلو » في الشعر ، وإنما يشير إلى رأيين مقررين سلفا فيه ، ويعبر عن ميله لأحدهما دون الآخر وإذا كان قد ذكر أن فلاسفة اليونان قد آثروا هذا الرأى في لغتهم ، فقد ذكر قبل ذلك أن هذا الرأى هو مذهب أهل الفهم بالشعر والشعراء قديما ، وسياق الكلام يشير إلى أنه يقصد بهم العرب ، بل يغلب على الظن أنه كان يشير بذلك إلى ابن قتيبة صاحب كتاب « الشعر والشعراء » الذى أدركه قدامة ، والذى نقرأ له في كتابه « تأويل مشكل القرآن » هذا الرأى نفسه ، وبعض

(٢١٣) انظر كتاب أرسطو طالس في الشعر ، نقل أبى بشر متى بن يونس (تحقيق الدكتور شكرى عياد) ص ١٧٨ - ١٧٩ وص ٢٣٤ .

(٢١٤) نقد الشعر ، تحقيق كمال مصطفى (القاهرة ، مكتبة الخانجي) ص ٦٢ .

(٢١٥) انظر الدكتور إبراهيم سلامة ، بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ص ٩٢ - ٩٣ .

الآيات الشعرية التي استشهد بها قدامة ، وذلك في تفسيره للآيات القرآنية التي يتجاوز التعبير فيها مقاييس الواقع كقوله تعالى : ﴿ وإن كان مكرهم لتزول منه الجبال ﴾ وقوله : ﴿ وبلغت القلوب الحناجر ﴾ يقول ابن قتيبة : « وكان بعض أهل اللغة » يأخذ على الشعراء أشياء من هذا الفن ، وينسبها فيه إلى الإفراط وتجاوز المقدار . وما أرى ذلك إلا جائزا حسنا على ما بيناه من مذاهبيهم . كقول « النابغة » في وصف سيوف :

تَقْدُ السُّلُوقِيَّ الْمُضَاعَفَ نَسْجُهُ وتوقد بالصفاح نار الحجاب (٢١٦)

ذكر أنها تقطع الدروع التي هذه حالها ، والفارس ، حتى تبلغ الأرض فتورى النار إذا أصابت الحجارة وقول الثمر بن توبل في صفة سيف :

تظل تحضر عنه إن ضربت به بعد الذراعين والساقين والهادى يقول : رسب في الأرض بعد أن قطع ما ذكر ، واحتاج أن يحفر عنه ليستخرجه من الأرض ، ومثله قول مهلهل :

ولولا الريح أسمع أهل حَجَرٍ صليل البيض تُقرع بالذكور (٢١٧)

وهذان البيتان الأخيران مما استشهد به قدامة ، ويقول إن الشعراء الذين سلخوا هذا المسلك إنما أرادوا المبالغة ، وكل فريق إذا أتى من المبالغة والغلو بما يخرج عن الوجود ، ويدخل في باب المعلوم فإنما يريد به المثل وبلوغ النهاية في النعت ، وهذا أحسن من المذهب الآخر (٢١٨) . بل إنه يقتضى أثر ابن قتيبة في أن معيار كون الكلام من قبيل المبالغة أو الغلو أن يمكن وضع « كاد » أو « يكاد » فيه ؛ وأكثر ما في القرآن من آيات المبالغة - كما يرى ابن قتيبة - يأتي بكاد كقوله تعالى : ﴿ وإن يكاد الذين كفروا لَيُزْلَقُونَك بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ ﴾

(٢١٦) السلوق : الدرع المنسوبة إلى « سلوق » قرية باليمن . الصفاح : الحجر العريض نار الحجاب : الشر الذي يسقط من الزناد . والمعنى : أنها نقد الدروع التي ضوعف نسجها ، والفارس ، حتى تبلغ الأرض فتندح النار بها من الحجارة .

(٢١٧) تأويل مشكل القرآن ص ١٧٢ - ١٧٣ . وحجر : مدينة باليمامة أو هي قصبة اليمامة كما يقول أبو علي القتالي ، وحرمهم إنما كانت بالجزيرة . صليل البيض : صوت طنين السيوف عند القتال . الذكور : المراد بها أجود السيف وأبيضها وأشدّها . جعل صليل السيوف يسمع باليمامة لولا الريح ، وقد كانت حربهم بالجزيرة ، وبين الموضعين مسافة طويلة .

(٢١٨) انظر نقد الشعر ص ٥٩ ، ٦٢ - ٦٣ .

[القلم : ٥١] ، وقوله : ﴿ تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخرّ الجبال هداً ﴾ [مريم : ٩٠] ، وما لم يأت بكاد ففيه إضمارها كقوله : ﴿ وبلغت القلوب الحناجر ﴾ [الأحزاب : ١٠] ، أى كادت من شدة الخوف تبلغ الخلق (٢١٩) . وبهذا المقياس نفسه عاب قدامة على أبى نواس قوله :
ياأمين الله عيش أبدا دُم على الأيام والزمن
وجعله من قبيل « إيقاع المتنوع » وهو عيب من عيوب المعانى ويوضح رأيه بأن خارج الغلو إنما هو على « يكاد » ، وليس فى قول أبى نواس : « عيش أبدا » موضع يحسن فيه ، لأنه لا يحسن على مذهب الدعاء أن يقال : ياأمين الله تكاد تعيش أبدا (٢٢٠) .

وعلى هذا لا يستقيم فى رأينا القول بأن قدامة أخذ هذا المذهب عن أرسطو أو غيره من فلاسفة اليونان (٢٢١) ؛ لأن النبع العربى كان فى متناول يده ، والتطابق بينهما لا يحتاج إلى بيان ، فى الوقت الذى يعيا فيه الباحث بالعثور على الفقرة التى أخذ منها هذه الفكرة من كتاب الشعر ، خاصة فى ترجمة متى بن يونس التى لا تقل سقما وركاكة عن ترجمة كتاب الخطابة ؛ ولهذا يبدو لنا الدكتور شكرى عياد - على الرغم من أنه لم يتنبه إلى هذه النقطة - أكثر توفيقا فى بحث هذه المسألة إذ يقول : « لقد تناول أرسطو مسألة الصدق والكذب بشئ من التفصيل فى الفصل الرابع والعشرين من « الشعر » ، وكلامه فى هذه المسألة يقع فى الجزء المخروم من ترجمة متى ، فليس بمقدورنا أن نتصور على أى وجه نقلت إلى العرب إلا من طريق تلخيص ابن سينا ، وتلخيص ابن سينا هنا مجمل كل الإجمال لا يكاد يعطينا عن هذه المسألة فكرة ما . أما قدامة فإن كنا نرى فى حديثه عن « الغلو » ظللا للفكرة الأرسطية التى تقوم على أن مخالفة الواقع الخارجى مباحة للشاعر إذا كان سياق « المستحيل » فى قصصه يبدو وكأنه معقول ، أو كأن الحوادث نفسها

(٢١٩) انظر تأويل مشكل القرآن ص ١٧٠ - ١٧١ .

(٢٢٠) انظر نقد الشعر ص ٢١٣ - ٢١٤ .

(٢٢١) أنكر الدكتور غنيمى هلال نسبة ما جاء فى كلام قدامة من استحسان فلاسفة اليونان للمبالغة فى الشعر - أنكر نسبة ذلك إلى أرسطو لحجج أخرى ذكرها . انظر المدخل إلى النقل الأدبى الحديث ص ١٤٧ هامش (١) .

تطلبه - أقول إن كنا نرى في حديث قدامة ظلا لهذه الفكرة فهو ظل باهت يرجع أن ترجمة متى للفقرة التي نتحدث عنها كانت غامضة ملتوية ككثير من الفقر الأخرى ، وأن قدامة إذا كان قد تأثر بكتاب الشعر فهو لم يتأثر بهذه الفكرة ، بل بما نراه منبثا في ثنايا الكتاب من فهم للعمل الفني على أنه تصوير لأمر بالغة سواء أكانت فضائل أم رذائل ، تصويرا ينزع هو نفسه إلى الإلتقان ، ويحاول أن يعطينا مثالا للشيء الذي يحاكيه » (٢٢٢) .

ويخيل إلينا أن ما ذهب إليه قدامة في تفسير « الاستحالة والتناقض » - وهما من عيوب المعاني عنده - من قبيل التأثير بمنهج المناطقة وتقسيماتهم العقلية . ومن العسير رد كلامه في هذه النقطة إلى موضع معين من كتاب الخطابة ، أو الشعر أو غيرهما ، وإنما هو تطبيق لفكرة أهل المنطق عن علاقات التقابل بين الأشياء وانحصارها في أربع جهات وهي إما على سبيل التضاييف كالعلاقة بين الأب والابن ، والمولى والعبد ، وإما على سبيل التضاد مثل الشرير للخير ، والحر للبارد ، والأبيض للأسود ، وأما عن طريق العدم والقنية مثل الأعمى والبصر ، والأصلع وذوى الجمرة ، وأما عن طريق النفي والاثبات كأن يقال : زيد جالس ، زيد ليس بجالس . ومما يؤكد صدوره في هذا التفسير عن رؤية منطقية عقلية أنه عموما الحكم بفساد المعنى الذى يجمع بين متقابلين من هذه المتقابلات من جهة واحدة سواء أكان هذا المعنى فى الشعر أم فى غيره (٢٢٣) .

كذلك نعد صيغة تعريفه للتشبيه الذى سبق أن ذكرناه - من هذا النمط من التأثير بالتفكير المنطقى الذى نضح على عبارته . ولو تأملنا تقديمه لمعنى التشبيه لألفينا منطق النظر العقلى واضحا كل الوضوح ، وأنه يستند فى ذلك إلى مسلمة منطقية لا سبيل إلى الجدل فيها ، فمقولته الأولى فى هذا الصدد وهى أن « الشيء لا يشبه نفسه ولا بغيره من كل الجهات » أمر متفق عليه بين العقلاء لأن الشيعين إذا تشابها من جميع الوجوه ، ولم يقع بينهما تغاير ألته اتحدافصار الاثنان واحدا ،

(٢٢٢) كتاب أرسطو طاليس فى الشعر ، تحقيق الدكتور شكرى عياد ص ٢٦٧ .

(٢٢٣) انظر توضيحا لذلك فى نقد الشعر ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

والتسليم بهذه المقولة يفضي إلى التسليم بالمقولة الثانية المترتبة عليها ، وهى ضرورة أن يجمع التشبيه بين عناصر اتفاق وعناصر اختلاف ، وهذا ما انتهى إليه قدامة بالفعل إذ يقول : « فبقى أن يكون التشبيه إنما يقع بين شيئين بينهما اشتراك في معان تعمهما ويوصفان بها ، واقتراق في أشياء ينفرد كل واحد منهما عن صاحبه بصفتها » (٢٢٤) .

ومن التعسف في الحكم حيثئذ القول بأنه أخذ هذا المفهوم للتشبيه من قول أرسطو : « يجب أن تكون الاستعارة والتشبيه - لأنه يسوى بينها في هذا الحكم - قائمة على التناسب وأن تكون متبادلة مأخوذة من الأشياء التى من نوع واحد » (٢٢٥) . ففضلا عن أن هذه الفقرة لا يستخلص منها ما ذهب إليه قدامة فإننا نقول إنها ترجمة عربية للنص في إحدى ترجماته الفرنسية الحديثة ، فهى لا تصلح للاستدلال والاحتجاج ، وهناك ترجمة أخرى لها عن الفرنسية أيضا تختلف عنها وهذا نصها : « ولكن الاستعارة التناسبية Preportional metaphore أو (التشبيه التناسبى) يمكن أن تطبق بالتبادل على كلا المشبه والمشبه به ، مثلا إذا قلنا : « إن كأس الشراب يشبه الدرع بالنسبة إلى ديونيسس ، أمكن أن يسمى الدرع كذلك كأس شراب أرس » (٢٢٦) . وقبل ذلك كله وبعده فإن نص الفقرة كما جاء في الترجمة العربية القديمة للخطابة هو : « وقد ينبغي أن نجعل التغيير أبدا راجعا إلى المعادلة والوزن في الأشياء ، وتكون تلك الأشياء ، وإن اختلفت ، متساوية في الناس ، كما أنا إذا قلنا : ذو الكأس ، فائما نعنى المشتري ، وإذا قلنا « ذو الترس » فائما نعنى المريخ . أما تركيب الكلام فمن هذا ونحوه » (٢٢٧) وهو نص في غاية الغموض والتعقيد ، لكنه ، فيما هو ثابت حتى الآن النص الذى كان

(٢٢٤) انظر نقد الشعر ص ١٠٩ .

(٢٢٥) انظر النقد المنهجي عند العرب ص ٧١ .

(٢٢٦) المدخل إلى النقد الأدبي الحديث ص ١٤٢ . وقد علق الدكتور غنيمي هلال على هذا النص في المامش بأن التشبيه التناسبى هو ما يسمى في البلاغة العربية « قلب التشبيه » أو « غلبة الفروع على الأصول » أو « الطرد والمكس » كتشبيه الخلد بالورد ثم تشبيه الورد بالخلد ... الخ . وهذا الفهم للنص يختلف عن فهم الدكتور مبتور له . لكن هل يقصد الدكتور غنيمي مجرد الربط بين اللونين في بلاغة أرسطو والبلاغة العربية ؟ أو يقصد القول بأن الأخيرة تأثرت بالأولى في هذه النقطة ؟ الاحتمال الأول أرجح فهما نرى . (٢٢٧) الخطابة الترجمة العربية القديمة ص ١٩٧ .

متداولاً على عهد قدامة ، ويكاد يكون من المستحيل أن يقتبس قدامة فكرته الواضحة تلك عن التشبيه من هذا اللفظ غير المفهوم .

والشخصية الأخيرة التي يجدر الوقوف عندها في هذا الصدد هي عبدالقاهر الجرجاني الذي قال عنه الدكتور طه حسين في بحثه السابق إنه قام بلور التوفيق بين البيان اليوناني والبيان العربي من خلال كتابي « الخطابة » و « الشعر » لابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ) وكلا الكتابين ليس تأليفا محضاً لابن سينا ، وليس ترجمة خالصة لكتابي أرسطو وإنما كلاهما أقرب إلى أن يكون شرحاً وتلخيصاً لما قال أرسطو ، وبسبب عدم التزام ابن سينا بنص أرسطو التزاماً تاماً اختلف الرأي حول النص الذي اعتمد عليه في كلا الكتابين في كتاب الشعر ؛ فذهب أحد الباحثين إلى إنه ليس ترجمة متى بن يونس ، وإنما هو ترجمة أخرى قد تكون ترجمة يحيى بن عدى ، الذي ورد ذكره في فهرست النديم ضمن مترجمي الكتاب ، وقد تكون ترجمة مجهولة المصدر (٢٢٨) .

وقال آخر إنها ترجمة متى ، لكن ابن سينا حاول جهده أن يتغلب على حرفية الترجمة ، فجمع في كثير من الأحيان بين الشرح والتلخيص ، « فهو يلاحظ في بعض المواضع عوجاً في أسلوب المترجم لها يحجب المعنى ، فيقوم العبارة ليزيدها وضوحاً وبياناً ، ويستعصى عليه الفهم في مواضع أخرى فيجتهد أن يربط بين الألفاظ ربطاً جديداً يرجو أن يوافق به أفكار أرسطو ، وقد يغلو في ذلك إلى درجة تشبه « التداعى الحر » الذي يتحدث عنه علماء النفس ، فتصبح الفكرة في الحقيقة فكرة ابن سينا لا فكرة أرسطو أو متى ، على أنه ربما اضطر إلى ترك جملة أو فقرة كاملة إذا تعلد عليه فهم معناها أو تأويلها بوجه من الوجوه ، وفي مقابل هذه الفقرة المحذوفة نجد فقرات أخرى يزيد عليها على الترجمة ليشرح بعض الأفكار التي فهمها من الكتاب ، أو يوازن بين بعض خصائص الشعر اليوناني وبعض خصائص الشعر العربي » (٢٢٩) .

ومثل هذا الخلاف ، أو شبيه به ، جرى أيضاً بالنسبة لكتاب الخطابة ،

(٢٢٨) أرسطوطاليس ، فن الشعر ترجمة وشرح عبدالرحمن بنوى (النهضة المصرية ١٩٥٣) ص ٥٣ .

(٢٢٩) كتاب أرسطوطاليس في الشعر تحقيق وترجمة الدكتور شكرى عياد ص ١٩٦ .

فالدكتور عبدالرحمن بدوى يقطع بأن القسم الخاص بالخطابة من كتاب « الشفاء » لم يعتمد فيه ابن سينا على الترجمة العربية القديمة ، لما يتسم به هذا القسم من وضوح فى عرض الأفكار لا يمكن أن يكون مصدره تلك الترجمة بغموضها وركاكتها ، على نحو ما بينا من قبل ، وأيضاً لاختلاف المصطلحات الخطابية التى يستعملها ابن سينا فى هذا القسم عن الاصطلاحات الواردة فى الترجمة القديمة ، ويرجح لهذا أن يكون ابن سينا قد اعتمد على شرح الفارابى الذى ورد ذكره عند ابن أبى أصيبعة ، لاسيما أنه كثيراً ما اعتمد على شروح الفارابى ومؤلفاته فى فهم أرسطو (٢٣٠) . أما الدكتور محمد سليم سالم الذى حقق القسم الخاص بالخطابة من كتاب « الشفاء » فقد ذهب إلى أن ابن سينا لم يطلع فى شرحه للخطابة على ترجمة أخرى غير الترجمة العربية القديمة بدليل أنه ينقل عنها نقلاً حرفياً ، ويردد الكثير من أخطائها ، لكنه إلى جانب ذلك رجع إلى كتب أرسطو فى السياسة والأخلاق ، وإلى رسالة فى آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى ، وشرحه لخطابة أرسطو أيضاً ، بل إن الدكتور سليم يرى أن فى كتاب « الشفاء » أمارات تدل على أن ابن سينا ربما يكون قد اطلع على شروح وضعها غيره لكتاب ريتوريقا (٢٣١) . والخلاف بين الرأيين لفظى فيما نرى ، وليس من الصعب أن نرى نقطة مشتركة يلتقيان عندها ، وهى اتفاقهما على خروج ابن سينا على نص الترجمة العربية لكلا الكتائين ؛ الشعر ، والخطابة ، قد يكون الخروج بالحذف أو الإضافة أو تغيير العبارة وما إلى ذلك ، ولكل من الرأيين بعد ذلك اجتهاده الخاص فى تفسير منشأ هذا الخروج على النحو الذى بيناه .

بعد هذه المقدمة التى لا بد منها لتوضيح حقيقة الكتائين اللذين ترددا فى كتابات الباحثين باعتبارهما مصدرين استمد منهما عبدالقاهر بعض أفكاره البلاغية . يمكن القول بأن هناك فكرتين أساسيتين دار الكلام حولهما فى هذا السياق إحداهما فكرة « التخيل » ، والأخرى فكرة « النظم » ؛ وكلتاهما احتلت

(٢٣٠) انظر الخطابة الترجمة العربية القديمة ، تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوى ، المقدمة ص ح ط .

(٢٣١) انظر ابن سينا ، الشفاء (الجزء الخاص بالخطابة من المنطق تحقيق الدكتور محمد سليم سالم

القاهرة ، الادارة العامة للثقافة بوزارة المعارف ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م) ص ١٩ - ٢١ .

مكانا بارزا في تفكير عبدالقاهر البلاغي . ولعلنا لاحظنا من قبل أن مصطلح « التخيل » لم يرد عند أحد من البلاغيين قبله ، كما لم يرد عند العلماء الذين شغلوا بإعجاز القرآن من الوجهة البيانية . وهكذا يبدو استخدامه لهذا المصطلح أمرا جديدا في حقل البحث البلاغي ، وليس تطورا لمفهوم مصطلح كان موجودا من قبل كما هو الحال في مصطلحات أخرى . وتلك إشارة دالة ، منذ البداية ، على أن عبدالقاهر قد تلقف هذا المصطلح من مكان آخر ثم أعمل فيه فكره وأخرجه لنا في الصورة التي رأيناها عنده ، وأوضحنا خطوطها من قبل .

فإذا رجعنا إلى قسمي الخطابة والشعر في كتاب « الشفاء » لابن سينا ألفينا هذا المصطلح يتردد فيهما بلفظه أو بأحد مشتقاته ، تفسيراً لكلمة « المحاكاة » التي جاءت في ترجمة متى بن يونس لكتاب « الشعر » وهذا يعني أن ابن سينا هو صاحب هذا المصطلح . لكن فقرة صغيرة جاءت على لسان حازم القرطاجني تشير إلى وجود هذا المصطلح قبل ذلك عند أبي نصر الفارابي ، يقول حازم :

« وقد قال أبو نصر الفارابي في كتاب الشعر : « الغرض المقصود بالأقوال الخيلة أن ينهض السامع نحو فعل الشيء الذي يُخَيَّل له فيه أمر ما من طلب له أو هرب عنه » ، ثم قال : « سواء صدَّق بما يُخَيَّل إليه من ذلك أم لا كان الأمر في الحقيقة على ما خيل له أو لم يكن » (٢٣٢) . ويبدو أن الفارابي شرح كتاب الشعر لأرسطو غير مرة ، وأن هذه الفقرة في شرح له طواه الزمن كما طوى كثيرا غيره من مؤلفات هذا الفيلسوف ، لأننا لم نعثر على هذه الفقرة في المقالة التي نشرت له بعنوان « رسالة في قوانين صناعة الشعراء » (٢٣٣) ولا يختلف الأمر بنسبة المصطلح إلى ابن سينا أو نسبته إلى الفارابي ، فالمهم في الحالتين أن عبدالقاهر اجتلبه من خارج الحدود ، أو من بيئة أخرى غير البيئة البلاغية هي بيئة الفلسفة ، وأكثر ما بقي من تراث الفيلسوفين الكبيرين إنما هي تصانيف ابن سينا التي أفاد فيها من مؤلفات سلفه الفارابي أيما إفادة . فعلينا إذن أن نتتبع معنى هذا المصطلح عنده

(٢٣٢) منهاج البلاغاء وسراج الأدياء (تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة ، تونس ١٩٦٦) ص ٨٦ . وانظر أيضا كتاب أرسطو طاليس في الشعر تحقيق الدكتور شكرى عياد ص ١٩٤ - ١٩٥ .
(٢٣٣) راجع رسالة الفارابي المذكورة في كتاب فن الشعر لأرسطو تحقيق عبدالرحمن بدوى ص ١٤٩ - ١٥٨ . وانظر أيضا كتاب أرسطو طاليس في الشعر تحقيق الدكتور شكرى عياد ص ١٩٤ هامش ٣ .

لنرى مدى اقتراب عبدالقاهر منه أو بعده عنه . والذى ينبغى أن يكون موضوعا فى الحسبان منذ اللحظة الأولى أن ابن سينا لم يتناول الخطابة والشعر من مدخل نقدى تنظيرى ، أو بعبارة أخرى من مدخل نظرية الأدب ، وإنما دلف إليهما من باب المنطق ، فكلاهما قسم من أقسامه عنده . فالخطابة هى القسم الثامن منه ، والشعر هو الجزء التاسع والأخير . وكان لهذه النظرة بجانب الغموض الذى يلف بعض المواضع والجفاف الذى يرين على القسمين بعامة ، أثر كبير فى فتور اهتمام الأجيال التالية بل انصرفهم تماما عما كتب ابن سينا فى هذين الفنين ، بحيث قلما يذكر اسمه فى هذا الشأن .

وعلى أى حال فقد ربط ابن سينا « التخيل » بالشعر ، ومن هنا كان تعريفه له بأنه « كلام مُخَيَّل مؤلف من أقوال موزونة متساوية ، وعند العرب مقفاة » وبعد أن شرح معنى الأوزان المتساوية ، ومعنى التقفية عند العرب ينفى أن يتعلق غرض المنطقى بشيء من ذلك ، وإنما غاية من الشعر كونه كلاما مُخَيَّلًا وهذا يؤيد ما قلناه سلفا من أنه تناول الشعر والخطابة من باب المنطق لا من باب الفن . ويتضح مراده من « التخيل » فى قوله « والمُخَيَّل هو الكلام الذى تُذعن له النفس ، فتنبسط عن أمور وتقبض عن أمور من غير روية وفكر واختيار ، وبالجملة تنفعل له انفعالا نفسانيا غير فكرى ، سواء كان المقول مصدقا به أو غير مصدق ، فإن كونه مصدقا به غير كونه مُخَيَّلًا أو غير مُخَيَّل ، فإنه قد يصدق قول من الأقوال ولا ينفعل عنه . فإن قيل مرة أخرى ، وعلى هيئة أخرى ، أنفعلت النفس عن طاعة للتخيل لآ للتصديق . فكثيرا ما يؤثر الانفعال ولا يحدث تصديقا ، وربما كان المتيقن كذبه مُخَيَّلًا » (٢٣٤) .

ومن الين لمن يتأمل هذا النص أن ابن سينا يفرق بين « التخيل » و « التصديق » . لا أقول إنه يضعهما متقابلين ، وإنما أقول إنه يجعل لكل منهما دلالة مختلفة عن دلالة صاحبه . حقا إن كليهما يفضى إلى الإذعان والتسليم ، فالتخيل - على حد تعبيره - إذعان ، والتصديق إذعان ، لكن التخيل إذعان

(٢٣٤) فن الشعر من كتاب الشفاء (محقق وملحق بكتاب الشعر لأرسطو الذى ترجمه عن اليونانية الدكتور عبدالرحمن بدوى) ص ١٦١ - ١٦٢ .

للتعجب والالتذاذ بنفس القول ، والتصديق إذعان لقبول أن الشيء على ما قيل فيه . فالتخييل يفعل القول لما هو عليه ، والتصديق يفعل القول بما المقول فيه عليه ، أى يلتفت إلى جانب حال المقول فيه « (٢٣٥) وهذا الاختلاف لا يحول دون اجتماعهما معا في كلام واحد ، فالقول الصادق « إذا حُرِّف عن العادة وأُلْحِق به شيء تستأنس به النفس فرميا أفاد التصديق والتخييل معا ، وربما شغل التخييل عن الالتفات إلى التصديق والشعورية » (٢٣٦) .

نقطة أخرى تكتمل بها معالم الصورة في هذا الشأن عند ابن سينا ، وهى أنه إذا كان قد ربط التخييل بالشعر فقد ربط « التصديق » بالخطابة فهو يقول في موضع : « الشعر يستعمل التخييل » (٢٣٧) ويقول في موضع آخر المراد من الشعر التخييل لا إفادة الآراء (٢٣٨) . أما الخطابة فانها تستعمل التصديق ويقول أيضا إن الخطابة مُعَلَّة إلى الإقناع ، والشعر ليس للإقناع ، ولكن للتخييل (٢٣٨) .

على أننا نبادر إلى دفع شبهة واردة في هذا المقام ، وهى أن يكون ابن سينا بكلامه السابق يقيم فصلا حاسما بين الشعر والخطابة ، فالواقع أنه لم يقصد إلى شيء من ذلك وإنما يقصد إلى أن الأصل في الشعر والشأن فيه هو التخييل ، والأصل في الخطابة والشأن فيها هو التصديق والإقناع ، وقد يحدث أحيانا أن تعتمد الخطابة على التخييل إذا كان وسيلة للإقناع . فالخطيب قد يتصرف في هيئة اللفظ ونغمته « فيُخَيِّل معانى ، أو يُخَيِّل أخلاقا واستعدادات نحو أفعال أو انفعال .. وهذا كما أنه يصلح للشعر من جهة ما فيه من التخييل ، فقد يصلح أيضا للخطابة ، فإن التخييل قد يعين على الإقناع والتصديق » (٢٤٠) كذلك قد تعرض الخطابية لمستعمل الشعر وذلك إذا أخذ المعانى المعتادة ، والأقوال الصحيحة التى لا تخييل فيها ، ولا محاكاة ، ثم يركبها تركيبا موزونا . إلا أن ابن سينا يسلب صفة الشعر

(٢٣٥) السابق ص ١٦٢ .

(٢٣٦) السابق . الصفحة نفسها .

(٢٣٧) انظر السابق ص ١٦٢ .

(٢٣٨) انظر السابق ص ١٨٣ .

(٢٣٩) الشفاء ، المنطق . القسم الثامن (الخطابة) تحقيق الدكتور محمد سليم سالم ص ٢٠٣ .

(٢٤٠) الشفاء ، المنطق ، القسم الثامن (الخطابة) ص ١٩٧ .

عن مثل هذا القول لأنه ليس يكفى للشعر أن يكون موزونا فقط (٢٤١).

ومن الأهمية بمكان فى معنى « التصديق » عند ابن سينا أنه لا يقتصر - كما يفهم من ظاهر اللفظ - على الأوصاف اليقينية ، أو الأمور الثابتة ثبوتا قطعيا ، وإنما يتسع ليشمل المظنونات أيضا ، ولذلك يجمع بين هذه الكلمة ، وكلمة « الإقناع » بأسلوب العطف ، وكما قد يتأتى الإقناع بالأمور القطعية يتأتى كذلك بالأمور الظنية ، فالعطف بينهما إذا عطف تفسير ، وعلى أساس هذا المعنى للتصديق عنده نفهم إشادته بتحسين الألفاظ فى صناعة الخطابة والشعر ، وتفرقة بين التصديق المنشود فى التعليم ، بمعنى تعليم الحقائق من جهة ، والإقناع فى الخطابة ، والتخييل فى الشعر من جهة أخرى . يقول :

« واعلم أن الاشتغال بتحسين الألفاظ فى صناعة الخطابة والشعر أمر عظيم الجلوى . وأما التعاليم (يقصد تأدية الحقائق العلمية كما فى الهندسة أو العلوم الرياضية) فإن اعتبار الألفاظ فيها أمر يسير ، ويكفى فيها أن تكون مفهومة ، غير مشتركة ، ولا مستعارة وأن تطابق بها المعانى . ولا يختلف التصديق فى التعليم بأى عبارة كانت إذا عبرت عن المعنى وأما الإقناع فى الخطابة والتخييل فى الشعر فيختلف فى المعنى الواحد بعينه بحسب الألفاظ التى تكسوه ، فينبغى أن يمتد حتى يعبر عنها بلفظ يجعله مظلونا فى الخطابة ومتخيلا فى الشعر » (٢٤٢) . وفى رأى ابن سينا ان التصديقات المظنونة محصورة متناهية ، وأما التخيلات والمحاكيات فلا تحصر ولا تحد ، وذلك لأن المحصور هو المشهور أو القريب . والقريب والمشهور ليس مستحسنا فى الشعر ، بل المستحسن فيه المخترع المبتدع (٢٤٣) .

هذه هى الخطوط الرئيسية لفكرة « التخييل » عند ابن سينا ، ونزعم أن ما ذكرناه سلفا عن هذا المصطلح عند عبدالقاهر قريب الشبه جدا مما نراه هنا ، فعبدالقاهر يقسم المعانى بعامة إلى نوعين ؛ أحدهما عقلى والآخر تخيلى ، وهو

(٢٤١) انظر السابق ص ٢٠٤ .

(٢٤٢) السابق ص ١٩٩ .

(٢٤٣) انظر فن الشعر من كتاب الشفاء (ملحقة بكتاب الشعر لأرسطو ترجمة الدكتور عبدالرحمن

بلوى) ص ١٦٢ - ١٦٣ .

نفسهم ابن سينا السابق مع اختلاف التسمية بالنسبة للنوع الأول . ابن سينا يسميه « تصديقا » ، وعبدالقاهر يسميه « عقليا » . أما مدلولهما فواحد تقريبا ، وإن كان عبدالقاهر يعمم هذا النوع من المعاني في الشعر والكتابة والبيان والخطابة ، ويقول إنه يجري فيها مجرى الأدلة التي تستبطنها العقلاء والفوائد التي تثيرها الحكماء . ولذلك نجد الأكثر من هذا الجنس منتزعا من أحاديث النبي ﷺ ، وكلام الصحابة رضي الله عنهم ، ومنقولا من آثار السلف الذين شأنهم الصدق وقصدهم الحق ، أو ترى له أصلا في الأمثال القديمة والحكم المأثورة عند القدماء (٢٤٤) .

أما النوع التخيلي فهو الذي لا يمكن أن يقال إنه صدق ، وإن ما أثبتته ثابت ، وما نفاه منفي ، وإنما يتمثل في حسن التأكي والتلطف من قبل الشاعر لما يعرضه من المعاني ، وأحيانا في الإيهام والمغالطة ، أو على حد تعبير عبدالقاهر « في أنه خلداع للعقل وضرب من التزييق » (٢٤٥) حتى تدعن نفس المتلقى لما يقول وتُسَلِّم به (٢٤٦) وذلك هو ما ذهب إليه ابن سينا من قبل في معنى « التخيل » . مرة أخرى يقرن عبدالقاهر الخطابة بالشعر ، ويجعلهما سواء ، لكن الجمع بينهما هذه المرة إنما هو في استخدام « التخيل » ، فهو بعد أن يورد قول القائل :
والصارم المصقول أحسن حالة يوم الوغى من صارم لم يُصقل
ويكشف وجه التخيل فيه ، وأنه التعلق باللون ، وجعله علة للحكم بحسن الشيب ، وتفضيله على الشباب دون تفكير فيما عدا ذلك من المعاني التي يكره بسببها ، ويناط بها العيب - يقول :

« وعلى هذا موضوع الشعر والخطابة أن يجعلوا اجتماع الشيبين في وصف علة لحكم يردونه وإن لم يكن في المعقول ومقتضيات العقول . ولا يؤخذ الشاعر بأن يصحح كون ما جعله أصلا وعلة ، كما ادعاه فيما يبرم أو ينقض من قضية ، وأن يأتي على ما صيَّره قاعدة وأساسا بيينة عقلية بل تُسَلِّم مقدمته التي اعتمدها بيينة كتسليمنا أن عائب الشيب لم ينكر منه إلا لونه ، وتناسينا سائر المعاني التي لها

(٢٤٤) انظر أسرار البلاغة طيبة الشيخ رشيد رضا ص ٢١٥ - ٢١٦ .

(٢٤٥) انظر أسرار البلاغة ص ٢٢٣ .

(٢٤٦) انظر نماذج كثيرة من الشعر من هذا النمط في أسرار البلاغة ص ٢١٦ - ٢٥٩ .

كره ومن أجلها عيب» (٢٤٧) والذي يبلو لنا أن ذكر الخطابة في هذا السياق - على ندرة تعرض عبدالقاهر لها بوجه عام - إنما هو بتأثير ابن سينا الذي سبق أن رأيناه يقول إن الخطابة قد تلجأ إلى استخدام التخيل إذا كان ذلك وسيلة إلى التصديق والإقناع .

وقد رأينا من قبل عبدالقاهر يوازن بين المعاني العقلية والتخيلية ، ويرى أن الأولى محدودة المجال ضيقة المسالك . فالشاعر فيها « كالمقصود المدائن قيده والذي لا تتسع كيف شاء يده وأيده » ، وأن الثانية فسيحة الأرجاء لا تُحصَر ولا تُحد فالشاعر فيها : « يجد سبيلا إلى أن يُبدع ويزيد ، ويبدى في اختراع الصور ويعيد » (٢٤٨) وهذه الفكرة نفسها أشار إليها ابن سينا كما بينا من قريب ، بل إن عبدالقاهر يردد بعض الألفاظ التي قالها ابن سينا . ولنتقارن في هذا المقام بين قوله عن « المعاني العقلية » إن الشاعر فيها يورد في الأكثر « معاني معروفة وصورا مشهورة » وقول ابن سينا عن التصديقات المظنونة بأنها « محصورة متناهية » وأن « المحصور هو المشهور أو القريب » .

إلا أنه يبقى بعد ذلك أن عبدالقاهر وإن كان قد تأثر بابن سينا في فكرة « التخيل » على النحو الذي بيناه فإن تأثيره وقف عن حد احتواء أصل الفكرة ثم الانطلاق بها بعد ذلك في آفاق جديدة ، وربطها بمجال الفكر البلاغي الخالص ، ونبذ ما يتعارض منها مع الأصول الدينية ، التي يؤمن بها ، ولذا نراه يرفض جعل الاستعارة من قبيل التخيل لأنها وردت كثيرا في القرآن الكريم وحديث رسول الله ﷺ (٢٤٩) ، وحاشا لكل منهما أن يخادع الإنسان عن عقله بضروب من التخيل في القول . والواقع أن عبدالقاهر لا يجابه القارئ ، أول الأمر ، بهذه الحجة الدينية التي ربما لا يُسلم بها كثيرون ، مع أنها لب الموضوع ، وإنما يقدم بين يديها حجة منطقية لتكون أساسا تستند إليه الحجة الدينية ، وهي أن المستعبر لا يقصد إلى إثبات معنى اللفظة المستعارة وإنما يعمد إلى إثبات شبه هناك فلا

(٢٤٧) أسرار البلاغة ص ٢١٩ .

(٢٤٨) السابق : ص ٢٢١ .

(٢٤٩) السابق : ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

يكون مخبره على خلاف خبره» (٢٥٠) بل يمضى عبدالقاهر إلى ما هو أبعد من ذلك ، فيجعل الاستعارة من الأمور العقلية ، لأن « سبيلها سبيل الكلام المخوف في أنك إذا رجعت إلى أصله وجدت قائله وهو يثبت أمرا عقليا صحيحا ، ويدعى دعوى لها شبه من العقل » (٢٥١) . وهو بهذا يخالف ابن سينا الذى يجعل الاستعارة ضربا من التخيل ، إذ يقول « وليعلم ان الاستعارة في الخطابة ليست على أنها أصل بل على أنها غش يُنتفع به في ترويح الشيء على من ينخدع وينغش ، ويؤكد غلبة الإقناع الضعيف بالتخيل ، كما تغش الأطعمة والأشربة بأن يخلط معها شيء غيرها لتطيب به ، أو لتعمل علمها ، فبروج أنها طيبة في أنفسها » (٢٥٢) .

وعند بلوغ هذه النقطة التى نختتم بها حديثنا عن فكرة « التخيل » بين عبدالقاهر وابن سينا يجدر بنا أن نرسل الطرف إلى النبع البعيد الذى صدرت عنه هذه الفكرة لنترك مدى ما طرأ على مفهومها من تطور ، وقد سبق أن قلنا إن هذا المصطلح ليس إلا المقابل العربى الذى استخدمه الفارابى أو ابن سينا لكلمة « المحاكاة » عند أرسطو ، حسبما جاءت في ترجمة متى بن يونس لكتاب الشعر ، وكانت دلالتها في هذه الترجمة أقرب إلى معنى التشبيه المعروف ، في حين أن أرسطو كان يقصد بها « تمثيل أفعال البشر الخيرة والشريرة » ، ثم تغيرت دلالتها مرة أخرى بتفسيرها بكلمة « التخيل » لتتحول بذلك إلى ضرب من ضروب القول تنفعل به النفس ، وتذعن له انبساطا وانقباضا من غير روية وفكر ، ويتمثل في مفهوم عبدالقاهر إلى لون من القياس الشعرى الخادع الذى يوهم تقديم الحقيقة ، وهو ليس كذلك في الواقع . وهكذا بعدت فكرة « المحاكاة » في معناها الأخير عن أصلها الأول بعدا شديدا إلى الحد الذى يسمح بالقول بأنه ليس بين المعنيين علاقة .

أما فكرة « النظم » وهى الفكرة الثانية التى قلنا إن الكلام دار حولها أيضا بشأن تأثر عبدالقاهر فيها بالفكر البلاغى والنقدى عند أرسطو . فقد سبق أن

(٢٥٠) السابق ص ٢٢٢ .

(٢٥١) أسرار البلاغة ص ٢٢٣ .

(٢٥٢) الشفاء ، المنطق ، القسم الثامن (الخطابة) ص ٢٠٣ .

أوضحنا أصولها بما لا يحتاج معه إلى تكرار القول فيها ، وفي ضوء هذا الذى ذكرناه لا يلوح لنا أن ثمة علاقة بينها وبين أى فكرة من الأفكار التى جاءت فى كتابى « الخطابة » و « الشعر » سواء عند أرسطو أم عند ابن سينا ؛ فالفكرة فى جملتها وتفصيلها كيان عربى صميم نلمح بظورها فى قول العتائى الذى عاش فى القرن الثانى الهجرى : « الألفاظ أجساد ، والمعانى أرواح ، وإنما تراها بعيون القلوب فإذا قدمت منها مؤخرا ، أو أخرت منها مقدما أفسدت الصورة وغيّرت المعنى ، كما لو حول رأس إلى موضع يد ، أو يد إلى موضع رجل ، لتحولت الخلقة ، وتغيرت الحلية » (٢٥٣) ، ثم عمقتها محاولات الدفاع عن القرآن والكشف عن وجوه إعجازه البياني ، تلك القضية التى شغل بها المتكلمون وعلماء البيان معا قبل عبدالقاهر بزمان طويل ، وصنفوا فيها كتباً تحمل فى عناوينها هذه الكلمة ، لكن هذه الكتب فقدت ضمن ما فقد من أمهات كتب التراث العربى والإسلامى كما أسلفنا . وهكذا تقدم عبدالقاهر بتفكيره البلاغى الخصب إلى هذا الموضوع متكما على رصيد ضخم من كتابات السابقين من المتكلمين وغيرهم فى الإعجاز البلاغى . ثم كان هو نفسه متكما على مذهب الأشاعرة ، فإذا أضفنا إلى ذلك أنه كان عالما ضليعا فى علم النحو ، وأنه ألف فيه أكثر مما ألف فى البلاغة (٢٥٤) أدركنا أن تطويره لتلك الفكرة ، وصقله إياها ، وإخراجه لها فى هذه الصورة التى تبرز فيها البلاغة بالنحو أمر يتفق مع منطق الأشياء ، لاسيما مع ما تمتع به من ألمعية ، وفطنة ، وحس أدبى نفاذ . ولا حاجة لنا بعد ذلك إلى أن نتلمس أصلا لهذه الفكرة فى فكرة « الوحدة » فى الشعر عند كل من أرسطو وابن سينا - كما فعل الدكتور شكرى عياد - وتحديد الفرق بين الفكرتين فى « أن عبدالقاهر حصر الوحدة فى الجملة ولم يمد نطاقها إلى القطعة الكاملة » (٢٥٥) . واستمرارا فى هذه المحاولة رأى الدكتور شكرى أن عليه أولا أن يوجد أساسا للعلاقة بين الفكرتين ، فذهب إلى أن « نظرية النظم ما كانت لتتم لو لم تسترشد من بين ما استرشدت أصلا

(٢٥٣) الصناعيتين ص ١٦٧ .

(٢٥٤) من مؤلفاته النحوية : المغنى (ثلاثون مجلدا وهو شرح للإيضاح فى النحو لأبى على الفارسي) والعوامل المائة فى النحو ، والعمدة فى التصريف ، والجمال فى النحو .. الخ انظر إنباه الرواة للقطعى ص (٣) . (٢٥٥) انظر كتاب أرسطوطاليس فى الشعر تحقيق وترجمة الدكتور شكرى عياد ص ٢٤٠ .

فنيا هو اعتبار الحسن القولى فى « وحدة الكلام » ، أى فى مجموع أجزائه المترابطة التى لا يقوم جزء منها بمعزل عن الأجزاء الباقية ، والتى لا يسقط جزء منها من مكانه أو يزال عن موضعه إلا انتقص الكل (٢٥٦) ويرجح لذلك أن يكون مصدر هذا الأصل هو كتاب الشعر فى ترجمة متى ، وفى تلخيص ابن سينا جميعا . ويدفع الاعتراض بغموض ترجمة متى ، ذلك الغموض الذى لا يتيح للقارىء فهم هذه الفكرة أو غيرها - يدفع ذلك الغموض باستثناء هذه الفكرة قائلا إن متى استطاع أن ينقلها عن أرسطو بشىء من الوضوح ، وأن عبارته الدالة عليها لا يمكن أن يضطرب أحد فى فهم معناها . وهذا هو نصها :

« الأجزاء أيضا تقوم الأمور هكذا : حتى إذا نقل الإنسان جزءا ما ، أو دفع يفسد ويتشوش ويضطرب كله بأسره » (٢٥٧) والعبرة التى تقابلها فى تلخيص ابن سينا كما اقتبسها الدكتور شكرى هى ما يأتى « فيجب أن يكون تقويم الشعر هذه الصفة ، ويكون بحيث لو نزع منه جزء واحد فسد وانتقص ، فإن الشىء الذى حقيقته الترتيب إذا زال عنه الترتيب لم يفعل فعلة ، وذلك لأنه إنما يفعل لأنه كل ويكون الكل شيئا محفوظا بالأجزاء ، ولا يكون كلا عندما لا يكون الجزء الذى للكل » (٢٥٨) .

والذى نود أن نعلق به على ما سبق أن الدكتور شكرى - فيما يخيل إلينا - صدر فى حكمه على عبارة متى بن يونس بأنها « لا يمكن أن يضطرب أحد فى فهم معناها » عن فهم النقاد والدارسين فى العصر الحديث لما قصده أرسطو ، بعد أن تبدد الغموض الذى كان يكتنف كتاب الشعر ، وتكشفت دلالاته ومرامييه من خلال قراءته وفهمه فهما صحيحا فى لغته اليونانية الأم ، وفى بعض ترجماته الحديثة بلغات مختلفة ، وإلا فلنصّل العبارة السابقة بفقرة قصيرة سبقتها ليصبح الكلام سياقاً واحدا متصلا ، ولننظر فيما يمكن أن يفهمه القارىء بعد ذلك . وهذا هو النص مرة أخرى فى سياقه الذى نريد :

(٢٥٦) انظر السابق من ٢٧٢ .

(٢٥٧) انظر كتاب أرسطو طالس فى الشعر من ٢٧٢ وقارن ذلك بما جاء فى ترجمة متى من ٦٣ ، ٦٥ .

من نفس الكتاب .

(٢٥٨) المرجع السابق من ٢٧٣ .

« ... فقد يجب إذا كما في التشبيهات والمحاكات الأخر ، أن يكون التشبيه والمحاكاة الواحدة لواحد . وكذلك الخرافة في العمل هي تشبيه ومحاكاة واحدة لواحد ، وهذا كله . الأجزاء أيضا تقوم الأمور هكذا : حتى إذا نقل الانسان جزءا ما أو دفع يفسد ويتشوش ويضطرب كله بأسره » .

إننى أظن أن القارئ لهذه الفقرة إذا تجرد تماما عما يعرفه من فكرة « الوحدة » التى قال بها أرسطو في العمل المسرحى يشق عليه كثيرا استخراجها منها ، ويشق عليه أكثر الربط بينها ، وبين فكرة النظم عند عبدالقاهر . أما عبارة ابن سينا المقابلة لهذه العبارة فإن الدكتور شكرى اجتزاها وحذف منها مالا يعنيه . والفقرة المخلوقة هي ما يأتي :

« فيجب أن يكون تقويم الشعر على هذه الصفة : أن يكون مرتبا ، فيه أول ووسط وآخر ، وأن يكون الجزء الأفضل في الأوسط ، وأن تكون المقادير معتدلة ، وأن يكون المقصود محدودا لا يتعدى ولا يخلط بغيره مما لا يليق بذلك الوزن ، ويكون بحيث لو نزع منه جزء واحد فسد وانتقض .. الخ » (٢٥٩)

إن هذه الفقرة التى تخطاها الدكتور شكرى من كلام ابن سينا تباعد كثيرا بين نظرية النظم عند عبدالقاهر ، وفكرة « الوحدة » عند أرسطو ، فليس في النظم أول ، ووسط وآخر ، واعتدال في المقادير ، وما إلى ذلك مما تحدثت عنه هذه الفقرة - فضلا عن ذلك فإن البون شاسع بين النظم كما بسطه عبدالقاهر في « الدلائل » وبين هذه الفكرة السريعة التى لا يتبين لها حلود واضحة سواء في كلام أرسطو أم في كلام ابن سينا ، ولا شأن لنا بما قدمه الشراح الأوربيون لها من شرح وتوضيح في العصر الحديث ، فالمعول عليه ما كان متاحا لعبدالقاهر ، وما قرأه من كتاب الشعر في ترجمة متى وتلخيص ابن سينا .

ولعل الأوفق والأقرب إلى الصواب أن نستبدل بنظرية النظم هذه عند عبدالقاهر فكرة وحدة القصيدة عند ابن طباطبا والحاتمى في القرن الرابع ، بمعنى أن ما قاله أرسطو في فكرة « الوحدة » كان له أثره فيما ذهب إليه الناقدان

السابقان مما ينبغي أن يتوافر في القصيدة من ترابط الأجزاء ، وتشبيها في ذلك بجسم الكائن الحي وما يشتمل عليه من أعضاء مختلفة تتماسك في كيان واحد . لكن لذلك حديثا آخر ليس هذا موضعه .

ومن الحق أن الدكتور شكرى تنبه إلى شيء قريب مما أثرناه في مستهل حديثنا عن هذه الفكرة ، وهو أن تكون نظرية النظم عند عبدالقاهر ثمرة لجهده الخاص من ناحية واستمرارا للبحوث السابقة حول اللفظ والمعنى وتحديد لما كان يقال بطريقة مجملة عن جودة السبك ، وحسن الرصف من ناحية أخرى ، ولكنه مع اعترافه بكل ذلك أشار إلى أن هناك دليلا يزيد من اقتناعه بتأثير عبدالقاهر في هذه النظرية بفكرة « الوحدة » عند أرسطو (٢٦٠) . والدليل الذى يشير إليه هو لجوء عبدالقاهر في سبيل تأمين نظريته وتمكينها إلى تشبيه الصناعة الشعرية بعمل الصور والنقوش ، كقوله مثلا :

« وإنما سبيل هذه المعانى سبيل الأصباغ التى تعمل منها الصور والنقوش ، فكما أنك ترى الرجل قد تهذى فى الأصباغ التى عمل منها الصورة والنقش فى ثوبه الذى نسج إلى ضرب من التخيير والتدبر فى نفس الأصباغ وفى مواقعها ومقاديرها وكيفية مزجها لها ، وتركيبها إياها ، إلى ما لم يهتد إليه صاحبه فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب ، وصورته أغرب ، كذلك حال الشاعر والشاعر فى توخيها معانى النحو ووجوهه التى علمت أنها محصول النظم » وقوله فى موضع آخر :

« ولما لنرى أن فى الناس من إذا رأى أنه يجرى فى القياس وضرب المثل أن تشبه الكلم فى ضم بعضها إلى بعض بضم غزل الإبريسم بعضه إلى بعض ، ورأى الذى ينسج الديباج ويعمل النقش والوشى لا يصنع بالإبريسم الذى ينسج منه شيئا غير أن يضم بعضه إلى بعض ، ويتخير للأصباغ المختلفة المواقع التى يعلم أنه إذا أوقعها فيها حدث له فى نسجه ما يريد من النقش والصورة - جرى فى ظنه أن حال الكلم فى ضم بعضها إلى بعض وفى تخير المواقع لها حال خيوط الإبريسم

(٢٦٠) انظر كتاب الشعر لأرسطو تحقيق وترجمة الدكتور شكرى عياد ص ٢٤٠ - ٢٤١ .

سواء « . ولما كان تمثيل عمل الشاعر بعمل المصور قد ورد في مواضع متعددة في كتاب الشعر فإن النتيجة المترتبة على ذلك هي تأثر عبدالقاهر في فكرة النظم بأرسطو . ومن الضروري الآن أن نورد الاقتباسين اللذين استشهد بهما الدكتور شكرى من ترجمة متى ، وتلخيص ابن سينا لاشتغالهما - في رأيه - على التمثيل المذكور لتبين مدى توفيقه في الوصول إلى هذه النتيجة . يقول متى في ترجمته : « وذلك أن بالقرب هكذا هي التي في الرسوم والصورة : وذلك أنه إذا دهن انسان الأصباغ الجياد والتي تعد للتصوير بدهن مكلف فإنه لا يسر بهاء الأصنام والصور التي يعملها كما تنفع وتلد حكاية عمل » والفقرة المقابلة لذلك في شرح ابن سينا هي قوله :

« فإن المحاكاة هي المفرحة ، والدليل على ذلك أنك لا تفرح بإنسان ولا عابد صنم يفرح بالصنم المعتاد وإن بلغ الغاية في تصنيعه وترتيبه ما يفرح بصورة منقوشة محاكية » (٢٦١) .

ومع اعتراف الدكتور شكرى بأن التمثيل المشار إليه عند أرسطو قد جاء في كتاب الشعر مرتبطا بفكرة المحاكاة لا بفكرة الوحدة (٢٦٢) فقد تغاضى عن ذلك وأهمله إهمالا تاما ، وكأن الحكم بالتأثر رهن بمجرد وجود كلمة « التصوير » في أى سياق من كتاب الشعر . ثم إن كلا النصين في رأينا ، وليس نص متى وحدة كما أشار الدكتور شكرى ، سىء العبارة ، وكلاهما أيضا مشوش المعنى ، ردىء التصوير ؛ أين هذا من نظرية عبدالقاهر الفذة ذات البنية المتجاسكة ؛ ومن تشبيهه الواضح الدال الذى جعله محورا لهذه النظرية ، واستثمره في جوانب شتى منها لتأييد فكرة هنا وتوضيح فكرة هناك ؟ (٢٦١) ولماذا نذهب بعيدا ونصل نسب هذه التشبيه عند عبدالقاهر بتشبيه تناقلته البيئة العربية عن أرسطو مشوشا غامضا ، في حين أن بعض النقاد والبيانين العرب الذين سبقوه عبروا عن هذا التشبيه تعبيرا

(٢٦١) انظر كتاب أرسطو طاليس في الشعر تحقيق وترجمة الدكتور شكرى عياد ص ٢٧٢ - ٢٧٣ .

(٢٦٢) انظر السابق ص ٢٧٣ .

(٢٦٣) انظر في بيان ذلك كتابنا « الاتجاه الأسلوبى في النقد الأدبى » دار الفكر العربى ٨٦ ص ٣٧ -

واضحاً في مؤلفاتهم ؟ وأهم هؤلاء وأسبقهم زمناً الجاحظ وعبارته في هذا الصدد مشهورة ، وعرض لها عبدالقاهر نفسه في كتابه « الدلائل » وهي قوله : « فإنما الشعر صياغة وضرب من النسيج وجنس من التصوير » .

إن القول بتأثر عبدالقاهر في فكرة النظم بفكرة « الوحدة » عند أرسطو يعد كل ما أوضحناه ليس إلا تمحلاً في فهم النصوص وتحميلها فوق ما تحتمل . وقد حرص الدكتور شكرى على رأيه هذا مهما كانت قوة الاعتراض الذى يواجهه ، وذلك ما نفهمه من إجابته عن السؤال الذى أثاره هو نفسه وهو : لماذا انحصرت فكرة الوحدة عند عبدالقاهر في حدود الجملة ؟ فقد جاء جوابه مشتملاً على سببين ؛ أولهما أن الوحدة التى وصفت في كتاب الشعر هى تلك التى تنتقض إذا نقض جزء منها أو غير من مكانه ، ولم تتوافر مثل هذه الوحدة قط في القصيدة العربية ، فلم يكن أمام عبدالقاهر نماذج تعينه على فهم « الوحدة » في نطاق أوسع من الجملة . السبب الثانى أن النحو - الذى أسهم في فكرة النظم بنصيب كبير - لم ينظر في القصيدة أو المقطوعة وإنما نظر في الجملة . فلهذين السببين كانت الوحدة الفنية التى لاحظها عبدالقاهر هى وحدة الجملة (٢٦٤) .

والحق أنه بهذه الإجابة يتجاهل تجاهلاً تاماً الظروف الفكرية الموضوعية التى أحاطت بعبدالقاهر وكان لها أكبر الأثر في توجيهه إلى دراسة طرائق التعبير في العربية وكيفية أدائها والمزية التى تكمن في بعضها دون بعض ومحاولة استخلاص مبدأ عام ترجع إليه هذه المزية من وجهة نظره . وهذه الظروف هى قضية الاعجاز القرآنى التى أوضحناها من قبل ، وهى قضية شغلت أوساط المتكلمين المسلمين بفرقهم المتعددة دهرًا طويلاً ، وكان عبدالقاهر واحداً منهم كما ذكرنا آنفاً .

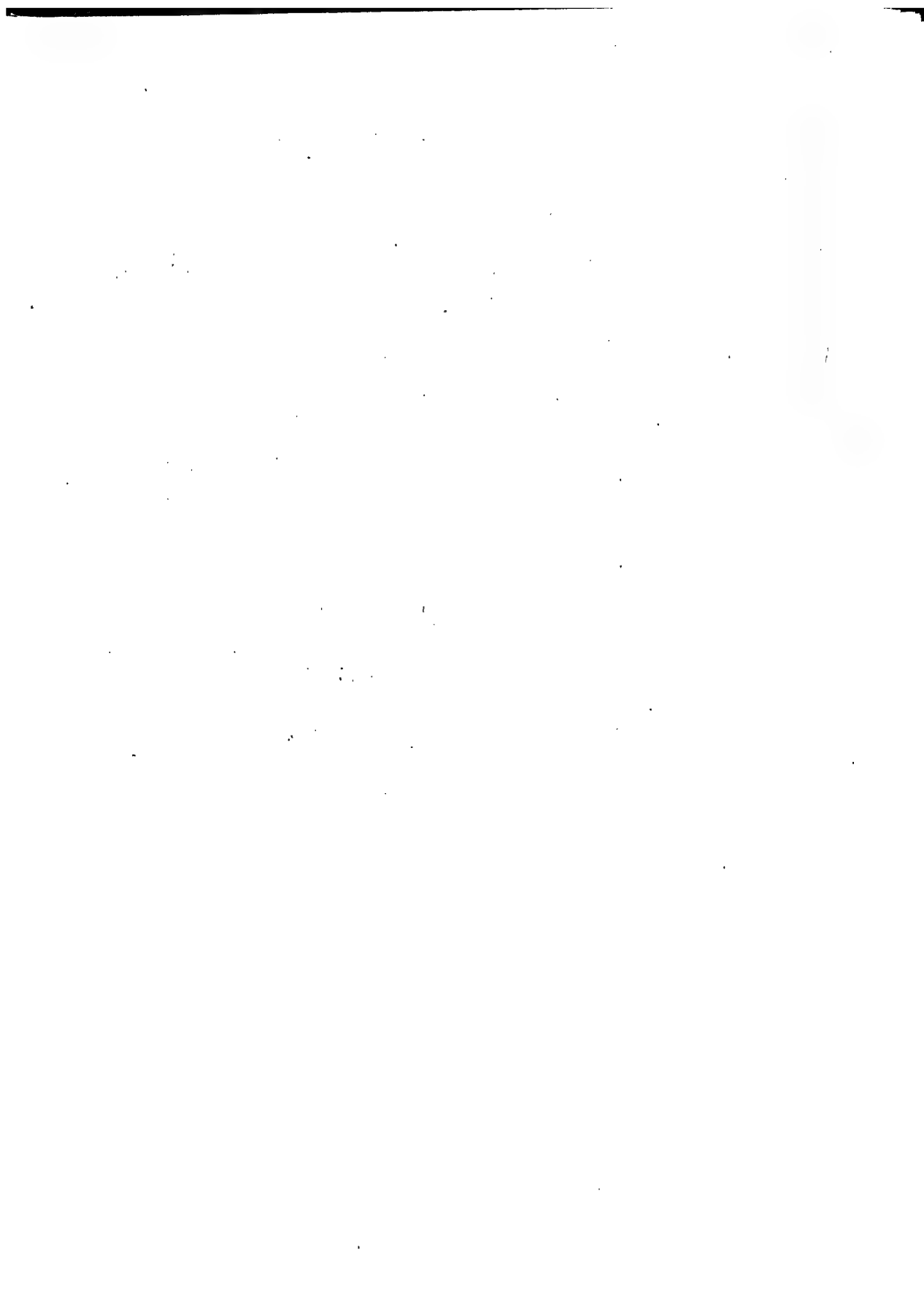
ولا أغال إذا قلت إن تلك الإجابة تجعل نظرية النظم عند عبدالقاهر بطولها وعرضها ، بأساسها النظرى العميق ، ونماذجها التطبيقية الكثيرة الرائعة ، وباختصار تجعل لب الفكر البلاغى العظيم كله عند عبدالقاهر مشدود الوثاق إلى

(٢٦٤) انظر كتاب أرسطوطاليس في الشعر ص ٢٧٣ - ٢٧٤ .

عبارات قميئة كتلك التى قرأناها فى ترجمة متى ، وتلخيص ابن سينا ، وكأنها المفتاح السحرى الذى هياته له الأقدار ، فأطلق تفكيره من عقاله حتى أبدع العجائب !!

وأكاد أقول أخيرا إن إصرار الدكتور شكرى عياد على دعوى تأثير عبدالقاهر فى هذه النظرية بأرسطو على الرغم من وهن ما استدل به ، وقوة الأدلة المعارضة فى الوقت نفسه على نحو ما بينا قد يوحى بأنه كأنما يريد أن يبرهن على صحة ما ذهب إليه الدكتور طه حسين سلفا من أن عبدالقاهر قام بدور التوفيق بين البيان العربى والبيان اليونانى ، ويخرج هذه المقولة من إطارها النظرى إلى حيز الإثبات العملى بأى صورة ، ومن أى سبيل . لكننى أرجو ألا يكون ذلك كذلك !.

القسم الثانى التقييم



ملاحظات أولية

نشط البحث البلاغى ، كما رأينا ، وتنوعت مصادره ، ورحبت آفاقه منذ القرن الثالث الهجرى ، وحتى القرن الخامس ، ثم ركن بعد ذلك إلى الدعة وانتابته نوبة طويلة من الركود ، اكتسبت فيه الظواهر البلاغية نوعا من الثبات والجمود على أيدي مدرسة التقعيد والتقنين التى كان رائدها أبو يعقوب السكاكى (ت ٦٢٦ هـ) ومن بعده أصحاب الشروح والخواشى والتقارير ، وتوالى أجيال من الدارسين تتناقل القواعد والأمثلة والاعتراضات والردود مع شئ يسير من التغيير فى طريقة العرض أحيانا ، أو إضافة بعض الأمثلة أحيانا أخرى ، ودعا بعض المحدثين إلى تحديد الفكر البلاغى لكن دعوته ظلت دعوة نظرية أكثر منها تطبيقية ؛ من هنا تبرز أهمية هذا القسم فى محاولته مراجعة هذا اللون من التفكير الذى استقرت مباحثه منذ القرن الخامس الهجرى وإلى يومنا هذا ، وهى محاولة تستهدف - فى تواضع - الإسهام فى إحيائه أو دفعه فى طريق الدرس الأسلوبى النقدى الحديث ، وذلك بتمحيص ما قال السابقون ، وتنقية الدرس البلاغى من الأفكار الدخيلة التى أثقلت كاهله ، وربطه بأساليب التعبير الأدبية المستحدثة التى لا تحفل بها الدراسات البلاغية التقليدية بل ثولها ظهرها . وكأن هذه الأساليب ليست هى الأرض الجديدة التى ينبغى أن تعمل فوقها .

لقد مضت كتب البلاغة العربية منذ عهد بعيد على استهلال مباحثها وموضوعاتها بالترفة بين مصطلحين من أشهر مصطلحاتها ، وأشدّها ارتباطا وتلازما ، وهما « الفصاحة » و « البلاغة » . ولم تنشأ هذه الترفقة فى الواقع على أيدي المتأخرين من علماء البلاغة فقد سبق أن رأينا جنورها عند أبى هلال ، ثم

اتضح بشكل حاسم عند ابن سنان ، كما بينا . وانحصر دور الخطيب القزويني (ت ٧٣٩ هـ) أحد تلاميذ السكاكي البارزين في بلورتها وتقديمها في صيغة منهجية مقبولة في ذاتها بغض النظر عن أى شيء آخر والصيغة التي نعتها هي قوله في تعريفها إنها « مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته » ، وهي عبارة اكتسبت ذيوعا وشهرة بين الدارسين فتداولوها فيما بينهم ، وما تزال كذلك حتى وقتنا الراهن . والذي يفهم منها أن الفرق بين المصطلحين يكمن في أن الفصاحة شرط لتحقيق البلاغة ، ذلك أن الأولى تنصرف إلى اللفظ وحده على مستوى الكلمة المفردة ، وعلى مستوى التركيب . في حين أن الثانية تنصب على المواءمة بين الكلام والمقام .

ولسنا نرى مسوغا لهذه التفرقة من الأساس ، ولا يبنى عليها شيء له قيمته اللهم إلا لإحكام النظرة المنطقية وتوليد الفروع والجزئيات ، ثم إن ما قاله هؤلاء البلاغيون عن فصاحة الكلمة لا يكاد يخرج عن فصاحة الكلام ، فالشروط جميعا تدور حول الوضوح والصحة اللغوية . على أن النظرة إلى اللفظة المفردة والحكم عليها بمعزل عن سياقها لا يؤدي إلى الفهم الصحيح للنصوص في كثير من الأحيان ، فليست مفردات العبارة اللغوية الواردة في سياق واحد كيانات منفصلة ، يستقل كل منها بذاته ، وإنما ترتبط جميعا برباط وثيق ، ومن هنا كان للسياق دوره الفعال في إعطاء الكلمة المعينة من الدلالات ما ليس لها في ذاتها مجردة عن أى سياق ، حتى لو بدت تلك الكلمة مفتقرة إلى بعض ما اشترطه البلاغيون في فصاحة الكلمة ، من حسن الجرس ، وسهولة النطق ، ولننظر - مثلا - في كلمة « ضيّزى » ، فهي ولا شك ليس لها من انسيابية النطق وجمال الوقع على الأذن ما للكلمة المرادفة لها « جائرة » ، لكننا نزعّم أنها في موقعها من قول الله تعالى في سورة النجم يخاطب المشركين : ﴿ الْكُفْرُ الذِّكْرُ وَلَهُ الْأُنْثَى تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى ﴾ دالة أبلغ دلالة على المراد ، وهو فساد القسمة وحيثها بشكل يولد في النفس - عند نطق الكلمة - إحساسا بثقلها وبُغضها ، والنفور منها ، وهي دلالة لا تنفجر من الكلمة المرادفة السابقة . ولننظر كذلك في كلمة « أثاقلتم » من قوله تعالى في سورة التوبة [آية : ٣٨] ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ

إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله أثاقلتم إلى الأرض أَرْضَيْتُمْ بالحياة الدنيا من الآخرة فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة إلا قليل ﴿١﴾ ، فالقارئ لتلك الكلمة يستشعر صعوبة واضحة في نطقها ، وليست خفيفة الوقع كذلك على الأذن ، وذلك على خلاف ما نراه في كلمة بديلة وهي « ثاقلتم » بيد أن الأولى بتشكيلها الصوتي أقوى في تصوير المراد والإيحاء به ، إذ ترسم صورة مجسمة للتباطؤ الشديد ، وتثير في خيال قارئها وسامعها صورة ذلك الجسم المثقل يرفعه الرافعون في جهد فيسقط من أيديهم في ثقل^(١) . مثال ثالث من القرآن الكريم أيضا وذلك كلمة « يصطرخون » من قوله تعالى في سورة فاطر [آية : ٣٦ - ٣٧] ﴿ والذين كفروا لهم نار جهنم لا يُقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها كذلك تجزى كل كفور وهم يصطرخون فيها ربنا أخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل ﴾ فهذه الكلمة يجرسها الغليظ تصور بدقة بالغة « غلظ الصراع المتجاوب من الكفار من كل مكان ، المنبث من حناجر مكتظة بالأصوات الخشنة ، كما تلقى إليك ظل الإهمال لهذا الاصطراخ الذي لا يجد من يهتم به أو يلبيه . وتلمح من وراء ذلك كله صورة ذلك العذاب الذي هم فيه يصطرخون^(٢) » ولو أن كلمة « يصطرخون » وضعت مكان تلك الكلمة لما تفجرت في النفس كل هذه المعاني . وهكذا نجد طائفة كبيرة من مفردات اللغة تبدو ثقيلة الجرس لكنها تؤدي بوظيفة فنية في تشكيل الصورة وإبراز معالمها على نحو يميز معيار البلاغيين المتأخرين الذي ارتضوه في فصاحة الكلمة .

ومن أسس هذا المعيار أيضا البعد عن الغرابة ومدلولها عندهم أن تكون الكلمة وحشية يحتاج فهم معناها إلى بحث وتنقيب في كتب اللغة المبسطة^(٣) والحق أن بعض البلاغيين علق الحكم بالغرابة أو الألفة على الذوق السليم ، ولذلك دلالة في إدراكهم لطبيعة التطور في استخدام اللغة وما ينجم عنه من ألفة الكلمة بكثرة تداولها واستعمالها بين أهل اللغة فيأنس الذوق إليها ويرتاح لها أو غرابتها

(١) انظر سيد قطب ، التصوير الفني في القرآن (دار الشروق) ص ٧٦ .

(٢) السابق : ص ٧٧ .

(٣) انظر الخطيب القزويني كتاب الإيضاح ص ٤ ، وأحمد مصطفى المراغي ، علوم البلاغة (المكتبة العربية ومطبعها العلمية : الثالثة) ص ١٦ .

بهجران الناس لها وتجنبهم إياها فينبو عنها الذوق ، وينكرها الاستعمال ؛ ولذلك دلالة أيضا في اختلاف الأذواق باختلاف البيئات والعصور . أما الذى لا يبدو أنهم تنبهوا إليه فهو تحديدكم الكلمات الغريبة ، فليس ثمة تفرقة بين قلة الكلمات الغريبة وكثرتها فى أى نص أيا كان حجم هذا النص ، مع أن الفرق واضح فى هذا المجال ، فشتان - مثلا - ما بين كلمة واحدة غريبة تأتى فلتة فى عمل شعرى طويل ككلمة « يسوف » مثلا بمعنى « يَشَم » فى قول محمود حسن اسماعيل يصور استمداد الفجر عبيره الزكى من الشهيد الذى سقط فى معركة الحرية :
والفجر قبل شروقه فوق الرى يختار منه وشائعا ألقا
أفواف من لَمع السنا ، ومطارف يلقى غلائلها على الربوات
ويُسوفُ عطر الخلد من جنباته ويذيعه من أكؤس الزهرات^(٤)
وبين نص قصير يغص بالكلمات الغريبة المتوالية دونما فائدة كقول القائل : « كان لنا جبار بالكوفة لا يتكلم إلا بالغريب فخرج إلى ضيعة له على حجر^(٥) ، معها مهر ، فأفلتت ، فذهبت ومعها مهرها ، فخرج يسأل عنها ، فمر بخياط ، فقال : يا ذا النِّصاح^(٦) ، وذات السم^(٧) الطاعن بها فى غير وغي ، لغير عدى ، هل رأيت الخيفانة القباء^(٨) ، يتبعها الحاسنُ المُسْرِهف^(٩) . كأن غرته القمر الأزهر ، يُنير فى حُضره كالحُلْب الأجرد . فقال الخياط : اطلبيها فى تَزْلُج^(١٠) . فقال : ويحك ! وما تقول قُبْحك الله ! فما أعلم رطانتك . فقال : لعن الله أبغضنا لفظا ، وأخطأنا منطقا^(١١) .

وقد جعل البلاغيون الالتزام بالقياس اللغوى فى صوغ المفردات شرطا أساسيا لفصاحتها . ونحن لا ننكر أهمية اتباع نظام موحد فى التعامل مع اللغة

(٤) من قصيدة « على مديح الحرية » فى ديوان : « هكذا أغنى » .

(٥) الحجر : الأنثى من الخيل .

(٦) النصاح : الخياط .

(٧) ذات السم : الابهرة ذات الثقب .

(٨) الخيفانة : الناقة السريعة ، والقباء : الرقيقة الخصر الضامرة البطن .

(٩) الحاسن : الحسن ، والمُسْرِهف من سرهفت الصبى : احسنت غذاءه ونعمته .

(١٠) فى تَزْلُج : الزلج المزلة تزل منها الأقدام فللمراد التهكم .

(١١) الصناعتين ص ٣٣ - ٣٤ .

حفاظا على سلامة النظام اللغوى فى أبنيته ومفرداته ، لكن لا ينبغي - فى الوقت نفسه - التعويل دائما على القياس والخضوع المطلق لكل ما يفرضه فبعض ما يميزه القياس يتحاماها عرف الناس فى الاستعمال ، وينبوعه الذوق السليم ، لذا نشارك ابن الأثير الرأى فى هذه القضية وهى الاعتداد بالحسن فى الاستعمال لا بما يميزه الناس . فالأمر ليس أمر إذعان للقياس وكفى ، كما ذهب الخطيب القزوينى ومن جاراها من مؤلفى البلاغة المحدثين . ونستطيع أن نتيين مخالفة الاستحسان لما يوافق القياس فى بعض الأمثلة التى أوردها ابن الأثير ، مثل كلمة « الفُقود » فى قول عنتره :

فإن يَترأ فلم أنفِثَ عليه وإن يُفقدَ فحق له الفُقودُ (١٢)
فهى جمع تكسير للمصدر « فُقِدَ » ، وهو جمع جائز قياسا لكنه غير مستساغ فى الذوق . ونظير ذلك قول المتنبى :

والقومُ فى أعيانهم تحزّر والخيل فى أعيانها قبلُ (١٣)
فقد جمع كلمة « عين » بمعنى العين الناضرة على « أعيان » وذلك جائز من جهة القياس ، لكن اللوق يأتى ذلك ، ولا تجدد له على اللسان حلاوة كما يقول ابن الأثير (١٤) . والذى عليه الاستحسان جمع العين الناضرة على « عيون » أو « أعين » فى حين أن « العين » من الناس بمعنى كبير القوم وشريفهم تجمع على « أعيان » .

وحرصا على وضوح الدلالة فى الكلام - وهو أمر جوهرى فى البلاغة العربية - كان رفض البلاغيين لكل ما يجلب الغموض ، وإفاضتهم فى الحيث عما أسموه « التعقيد » أو « المعاطلة » أو « سوء التأليف » بمعنى اختلال وضع الألفاظ نحويا فى التركيب المعين على نحو ينشأ عنه غموض الدلالة واضطرابها ، ولا ريب أن الوضوح مطلب فى لغة الفهم والإفهام ، فاللغة فى هذا المستوى وسيلة ،

(١٢) من أبيات له فى جرية العمرى وقد رماه عنتره فظن أنه قتله ، فلم يفعل .

(١٣) الحز: ضيق العين ، والقبل: اقبال إحدى العينين على الأخرى ، وذلك تقمعه الخيل لعة أنفسها .

(١٤) المثل السائر تحقيق الدكتورين أحمد الحوقى ، وبدوى طبانة (الرياض . دار الرفاعى ج ١ ط الثانية ص ٤٢٥ - ٤٢٨) .

ولا بد أن تؤدي الوسيلة وظيفتها على الوجه الأكمل ولا ريب كذلك في أن الالتزام بقواعد اللغة في الأدب وغيره أمر مسلم به ، لكن حين تكون اللغة وسيلة وغاية معا ، كما هو الحال في الفن الأدبي ، فإن الميزان يختلف ؛ إذ يتطلب الأمر عناية بالغة بتشكيل اللغوى للنص بما ينجم عن ذلك في كثير من الأحيان من خفاء وغموض شفيف يزداد . العمل الأدبي عمقا ، ويسمو به على سطحية الأداء الساذج ، ويبقى نابضا بسر الإمتاع والجمال . والحق أن عبدالقاهر التفت إلى هذه الفكرة ، وعبر عنها تعبيرا صريحا أيده بالشواهد والأمثلة ، وذلك حيث كان يتحدث عما ينطوى عليه « التمثيل » من مزية الخفاء في المعنى ، بحيث لا ينجلي للقارئ في أكثر الأحيان إلا بعد طلبه بالفكرة وتحريك الخاطر له والهمة في طلبه . ثم تساءل قائلا : « فإن قلت فيجب على هذا أن يكون التعقيد والتعمية وتعمد ما يكسب المعنى غموضا ، مُشْرِفا له وزائدا في فضله ، وهذا خلاف ما عليه الناس . ألا تراهم قالوا : إن خير الكلام ما كان معناه إلى قلبك أسمى من لفظه إلى سمعك . فالجواب أني لم أرد هذا الحد من الفكر والتعب ، وإنما أردت القدر الذي يحتاج إليه في نحو قوله : « فان المسك بعض دم الغزال »^(١٥) وقوله : وما التأنيث لاسم الشمس عيب ولا التذكير فخر للهِلال وقوله :

رأيتك في الذين أرى ملوكا كأنك مستقيم في محال
وقول النابغة :

فإنك كالليل الذي هو منركي وإن خلت أن المتأني عنك واسع
وقوله :

فإنك شمس الملوك كواكب إذا طلعت لم يبدُ منهن كوكب
وقول البحتري :

ضحك إلى الأبطال وهو يروغهم ولل سيف حد حين يسطو ورونق
وقول امرئ القيس : « بمنجريد قيد الأوابه هيكلا »

فأنت تعلم على كل حال أن هذا الضرب من المعاني كالجوهر في الصدف لا

(١٥) هذا هو الشطر الثاني للبيت وشطره الأول : فان تفق الأنام وأنت منهم ..

يبرز لك إلا أن تشقه عنه ، وكالعزير المحتجب لا يريك وجهه حتى تستأذن عليه ، ثم ما كُِّل فكر يهتدى إلى وجه الكشف عما اشتمل عليه ، ولا كل خاطر يؤذن له في الوصول إليه ، فما كل أحد يفلح في شق الصدفة ، ويكون في ذلك من أهل المعرفة ^(١٦) . إن هذا النص يعد وثيقة قديمة جديدة في آن واحد تزيد من إعجابنا بعبدالقاهر ، وتضع له قدما بين النقاد المحدثين الذين أشادوا بالغموض الشفيف وسيلة فنية في العمل الأدبي ، وخاصة في الشعر ، مع ملاحظة الفرق في طبيعة الغموض بين النماذج الشعرية السابقة ، والنماذج الشعرية الحديثة التي تحفل بالرموز والأساطير والصور السريالية المكثفة ، وهو فرق منشؤه اختلاف العصر ، وتغير مفهوم الفن عن المبدعين والنقاد على سواء .

فإذا ما أتينا إلى عبارة « مقتضى الحال » التي وردت في تعريف البلاغة السابق رأينا البلاغيين يفسرون « الحال » بالاعتبار المناسب ، وهذا الاعتبار يختلف اختلافا كبيرا ، أو هو ذو وجوه لا حصر لها ، وكل منها يعد مقاما يتطلب خصوصية معينة في الكلام ، هذه الخصوصية هي ما تعنيه كلمة « مقتضى » وعبارة الخطيب في هذا الشأن : « ومقتضى الحال يختلف فإن مقامات الكلام متفاوتة ، فمقام التنكير يبين مقام التعريف ، ومقام الإطلاق يبين مقام التقييد ، ومقام التقديم يبين مقام التأخير ، ومقام الذكر يبين مقام الحذف ، ومقام القصر يبين مقام خلافه ، ومقام الفصل يبين مقام الوصل ، ومقام الإيجاز يبين مقام الأطناب والمساواة ، وكذا خطاب الذكي يبين خطاب الغبي ، وكذا لكل كلمة مع صاحبها مقام » ^(١٧) ويذكر الخطيب كذلك أن تطبيق الكلام على مقتضى الحال هو ما يسميه عبدالقاهر النظم « حيث يقول النظم توخى معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام » ^(١٨) .

ومن المتعذر التمييز بين « المقام » و « المقتضى » واكتشاف أيهما أسبق وجودا في الزمن فالعملية اللغوية عملية معقدة وهي تمثل وحدة متلاحمة النسيج في

(١٦) أسرار البلاغة تصحيح وتعليق السيد محمد رشيد رضا ص ١١٠ - ١١١ .

(١٧) الأيضاح لـ « علوم البلاغة » ص ٧ .

(١٨) السابق ص ٨ .

مستوياتنا الفكرية والشعورية واللفظية . واختيار المفردات وربطها بالعلاقات المختلفة يتم في مستوى عميق من الوعي ، ومن ثم يبدو هذا الاختيار في أكثر الأحيان ، لا سيما عند ذوى الطاقات الإبداعية المتميزة من الشعراء والأدباء اختياراً لا شعورياً ينساب في عفوية ودون إدراك كاف لتفصيلات ما يحدث . وأصدق ما يوصف به « النظم » - كما هو المصطلح عند عبدالقاهر - أو المطابقة بين الكلام والمقام - كما أختار الخطيب - انه « اختيار » على مستوى المفردات وعلى مستوى التركيب أو العلاقات النحوية وهذا المعنى من أبرز معاني « الأسلوب » في الدراسات الحديثة^(١٩) . إلا أن منهج السكاكي وتلاميذه الذي غلب على الدراسات البلاغية كان له أكبر الأثر في توقف هذا النوع من الدراسات البلاغية لإمعان ذلك المنهج في التعقيد والتقنين ، واعتسافه في ضبط المسائل وتنظيمها والانسحاق في دوامة التفريعات والتفصيلات والمباحكات اللفظية .

ويلوح الاعتساف بادية ذى بدء ، في محاولة البلاغيين توزيع موضوعات البحث البلاغي على ثلاثة أقسام ، أو علوم تتفرع جميعاً عن أصل واحد ، وهذه العلوم هي : علم المعاني ، وعلم البيان ، وعلم البديع . ولم يكن هذا التقسيم الثلاثي معروفاً قبل عصر السكاكي ، بل كان الشائع استخدام « علم البيان » وأحياناً « البديع » . أما وجه الارتباط بين تلك العلوم وكلمة « البلاغة » عند السكاكي وأتباعه ، بحيث ساغ عندهم ضم ثلاثتها تحتها فهو أن خلاصة ما تهدف إليه البلاغة بمفهومها السابق - أمران : أحدهما الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد ، والآخر تمييز الكلام الفصيح من غيره . والاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد ، تكفل به علم المعاني^(٢٠) . لأنه هو العلم الذي يدرس كيفية المطابقة بين الكلام والمقام . وتمييز الكلام الفصيح من غيره يرجع بعض منه إلى ما يدرك بالحس اللغوي وهو التنافر ، وبعض آخر يرجع إلى المعرفة الواسعة بمفردات اللغة

(١٩) انظر كتاب الاتجاه الأسلوبي في النقد الأدبي (دار الفكر العربي ١٩٨٦) ص ١٣٢ - ١٣٨ .

(٢٠) عرف السكاكي علم المعاني بأنه « تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضيه الحال ذكره » (مفتاح العلوم الطبعة الأولى ص ٨٦) وقد انتقد الخطيب هذا التعريف واستبدل به تعريفاً آخر هو « علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال » (كتاب الإيضاح ص ٩) .

وهو الغرابة ، ويرجع بعض ثالث إلى الامام بقواعد الصرف والنحو وهو مخالفة القياس والتعقيد اللفظي ، فالدارس لعلمى الصرف والنحو يكون على وعى بأبنية الكلمات ، وصيغ المفردات ، والأنماط الصحيحة للتركيب فى اللغة العربية ، بحيث يحول هذا الوعى بينه وبين الانزلاق إلى أى من العيين السابقين .

أما التعقيد المعنوى فان تجنبه فى الكلام لا يتم ، فى رأيهم ، إلا بعلم البيان ، وهو العلم الثانى من علوم البلاغة .

وبعد تحقق الفصاحة فى الكلام ومطابقته لمقتضى الحال يأتى دور « علم البديع » العلم الثالث والأخير من علوم البلاغة - فيه تعرف وجوه تحسين الكلام وتزيينه (٢١) .

والذى يبدو لنا أن المباحث البلاغية التى تضمنتها العلوم الثلاثة متشابهة ومتداخلة ، ويمكن رؤيتها بأكثر من وجه ، فبعض العبارات مثلا تعالج فى موضوع الاستعارة وفى الوقت نفسه تمثل لونا من ألوان « البديع » وهكذا . واستخدام كلمة « المعانى » اسما لأحد علومها ينطوى على كثير من اللبس والإيهام ، ولم يظهر هذا الاسم إلا على أيدى السكاكى ومدرسته ، ولم نصادفه قبل ذلك فيما قرأنا من مؤلفات البلاغيين المتقدمين ، على العكس من كلمتي « البيان » و « البديع » اللتين عرفتا من قبل ، وأطلقنا بمعنى واحد أو معنيين متقاربين . ومع ذلك فان ما أنيط بهذا العلم من وظيفة وهى الاحتراز عن الخطأ فى تأدية المعنى المراد ليس صحيحا على وجه الإطلاق فالأمر فى أكثر الأحيان أمر اختيار بين بدائل كلها صحيح لغويا ، إلا أن بعضها يتميز من بعض من حيث الإيحاء بخلجات المعانى ودقائقها الخفية ، وليس فى الأمر عدول عن خطأ إلى صواب .

كذلك فان تخصيص علم البيان بمعرفة الطرق المختلفة التى يمكن أن يورد فيها المعنى الواحد محل إعتراض ونظر . وقد ناقشنا ذلك باستفاضة فى مكان آخر (٢٢) . وأبسط الاعتراضات وأسرعها إلى الذهن أن دراسة علم البيان بالمفهوم

(٢١) النظر الايضاح ص ٩ ، ١٩٢ .

(٢٢) انظر كتابى « التعبير البيانى » . رؤية بلاغية نقدية ، (دار الفكر العربى . ط الثانية) ص ١٢ -

الذى يبدو فى كلام المتأخرين من علماء البلاغة بمعنى الإحاطة بأقسام التشبيه وأنواع الاستعارة وطريقة إجرائها وما إلى ذلك - لا يُعين متحدثاً أو أديباً ناشئاً على استخدام الأساليب المختلفة حتى لو استظهر الكثير من مؤلفات السابقين واللاحقين . ان اجادة التعبير باللغة وامتلاك ناصية البيان المبدع بها شيء ، ودراسة مباحث علم البيان شيء آخر .

ولا يخفى على القارئ - فيما يتعلق بعلم البديع - أن دوره وفقاً لتحديد الاختصاصات السابق قد تقهقر وأصبح تابعا للعلمين السابقين ، وأن الظواهر التى تمحض لدراستها هامشية لأنها من قبيل التعميق والتجميل بعد أن يكون الكلام قد استوفى كل الأركان ، ولا شك أن هذا الإدراك ينبع عن تصور ساذج للغاية لعملية الأداء اللغوى ، خاصة فى مجال الإبداع الأدبى ، ومن الطريف أن كلمة « البديع » كان لها الصدارة فى المرحلة الأولى من مراحل البحث البلاغى كما رأينا عند ابن المعتز ، وأن « الاستعارة » كانت من أوائل الأنواع البلاغية التى اندرجت تحته باعتبار ما ابتدعه فيها الشعراء والمولدون من صور لم تكن مألوفة لدى من سبقوهم . وسوف نتناول الألوان البديعية بمحدث آخر فيما بعد .

الخبر والانشاء والاحتكام إلى مقاييس غير أسلوبية

قسم البلاغيون الكلام إلى خبر وإنشاء ، وعرفوا الخبر بأنه ما يحتمل الصدق والكذب ، والانشاء بأنه ما ليس كذلك . وجرهم استخدام الصدق والكذب في هذا التعريف إلى الخوض في معنى كل منهما . وهل الصدق مطابقة مدلول الكلام للواقع الخارجى والكذب انتفاء هذه المطابقة ؟ أو أن الصدق هو مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر ولو كان غير مطابق للواقع والكذب فقدان هذه المطابقة ؟

كلا الرأيين نراه في كتب البلاغة العربية ، كما نرى جدلاً واحتجاجاً من أصحابهما . كل يروم تأييد مذهب إليه وتوهين الرأى الآخر ، فمما احتج به أصحاب الرأى الثانى أن من اعتقد أمراً فأخبر به ، ثم ظهر خبره مخالفاً للواقع فإنه يقال ما كذب ولكنه أخطأ ، كما روى أن عائشة رضى الله عنها قالت فيمن شأنه كذلك : ما كذب ولكنه وهيم ، وقد رد أصحاب الرأى الأول بأن المنفى تعمّد الكذب لا الكذب بدليل تكذيبنا اليهودى إذا قال : الإسلام باطل ، وتصديقنا إياه إذا قال : الإسلام حق . كذلك يحتج أصحاب الرأى الثانى بقوله تعالى في سورة [المنافقون : آية ١] ﴿ والله يشهد إن المنافقين لكاذبون ﴾ فقد كذبهم في قولهم قبل ذلك : ﴿ نشهد إنك لرسول الله ﴾ وإن كان مطابقاً للواقع لأنهم لم يعتقدوه .

وقد رد أصحاب الرأى الأول على ذلك بما يأتى :

(أ) أن المعنى نشهد شهادة وافقت فيها قلوبنا ألسنتنا كما يرشد إلى ذلك التأكيد بأن واللام والجملة الاسمية في قولهم : « انك لرسول الله » فالتكذيب راجع إلى الشهادة باعتبار تضمينها خبراً كاذباً وهو أنها من صميم القلب وخلوص الاعتقاد .

(ب): أن التكذيب متجه إلى تسمية إخبارهم شهادة لأن الإخبار إذا خلا عن المواطأة للاعتقاد لم يكن شهادة في الحقيقة .

(ج) أن المراد لكاذبون في قولهم إنك لرسول الله لا في الواقع بل في زعمهم واعتقادهم لأنهم يعتقدون أنه غير مطابق للواقع فيكون كذبا باعتبار اعتقادهم وإن كان صادقا في الواقع والحقيقة . فكأنه قيل إنهم يزعمون أنهم كاذبون في هذا الخبر الصادق (٢٣) .

وهكذا تحولت الدراسة الأسلوبية إلى ساحة للجدل العقلي الذي يتعد عن جوهر الموضوع . ولو وقف البلاغيون في تحديد معنى الخبر عند حد القول بأنه مالا يتوقف تحقق مدلوله على النطق به لكفاهم ذلك .

ويبدو التأثير بمنطق العقل بعد ذلك في تقسيمهم الغرض من الخبر إلى ما يسمى بالفائدة ، ولأزم الفائدة ؛ فهذا التقسيم يركز على منطق العقل الذي يقول إن الخبر لا ينساق إلا إلى واحد من اثنين : من يجهله أو من يعرفه ولا ثالث لهما ؛ فالأول الغرض منه الفائدة ، والثاني الغرض منه لازم الفائدة . ونرى أن تعرض البحث البلاغي لمثل هذا الأمر ضرب من الفضول ، لأن الذي يعنى الدارس في المقام الأول هو صيغة الكلام وخصائصه التعبيرية ، وهذا الغرض الثاني وهو لازم الفائدة - باعتراف بعض الدارسين - لا يؤديه ، حقيقة ، لفظ الخبر وإنما يؤديه ضمنا فإن السامع إذا سمع من المتكلم ما يدل به إليه من خبر عرف ضمنا أن هذا المتكلم عالم بالحكم الذي يتضمنه ذلك الخبر إذ يلزم من إدلائه به أنه عالم به (٢٤) . وقد بلغت الاستهانة بشكل التعبير اللغوي وإهمال الدارسين له ، وتلمسهم لكل ما يتحقق فيه لازم الفائدة بقطع النظر عن الصورة التعبيرية التي ظهر فيها أن مثل بعضهم لهذا الغرض بالأخبار المتعلقة بأجوبة الطلبة على أسئلة الامتحانات باعتبار أن الغرض من هذا الإخبار ليس إلا إفادة الأساتذة المستمعين لها في الامتحانات

(٢٣) انظر أحمد مصطفى المراغى ، علوم البلاغة الطبعة الثالثة ص ٤٦ - ٤٧ .

(٢٤) انظر الدكتور دزويش الجندى ، علم المعاني ، مكتبة نهضة مصر ص ٣٠ .

الشفهية أو القارئ لها في الامتحانات التحريرية أنَّ هؤلاء الطلبة عالمون بما تضمنته من أحكام علمية (٢٥) .

ولا يكاد يعرف القارئ لهذا الاستشهاد هوية الموضوع المدروس ، أهو من البلاغة ؟ أم من المنطق ؟

ويمتد الإذعان لمنطق العقل في هذا الموضوع إلى الحديث عن أضرب الخبر ، فالأضرب الثلاثة التي يشير إليها الدارسون إنما هي وليدة القسمة العقلية البحتة فضلا عن أنه يركز أساسا على نوع الحالة الذهنية للمخاطب الذي يوجه إليه الخبر ، ومن ثم فإن المخاطب الذي يكون خالي الذهن من الحكم الذي تضمنه الخبر يلقي إليه الخبر خاليا من أى أداة تأكيد ويسمى هذا الضرب من الخبر « ابتدائيا » .

وإن كان المخاطب مترددا في الحكم حسن توكيد الكلام له بمؤكد واحد ، ويسمى هذا الخبر « طليبا » كأن المخاطب يطلب تأكيد الحكم . وإن كان المخاطب منكرا للحكم وجب توكيد الخبر له ، ويتفاوت التأكيد حينئذ كثرة وقلة بقدر قوة الإنكار وضعفه ، ويسمى هذا الضرب من الخبر « إنكاريا » .

والذي يبدو لنا أن هذا التقسيم يعكس أوضاعا معينة لسوق الأسلوب الخبري ، بحيث تتوزع أنواعه السابقة وفقا لهذه الأوضاع المعروفة ، وهو أن هناك مخاطبا يعرفه المتكلم ، ويعرف سلفا موقفه الذهني مما يسوق إليه من أخبار ، وهذا ما يوحى به الخبر الذي استند إليه البلاغيون في هذا الصدد فقد روي عن ابن الأنباري أنه قال : ركب الكندي المتفلسف إلى أبي العباس وقال له : [إني لأجد في كلام العرب حشوا . فقال له أبو العباس : في أى موضع وجدت ذلك ؟ فقال : أجد العرب يقولون : « عبدالله قائم » ، ثم يقولون : « إن عبدالله قائم » ، ثم يقولون : « إن عبدالله لقائم » فالألفاظ متكررة والمعنى واحد . فقال أبو العباس : بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ ، فقولهم : « عبدالله قائم » إخبار عن قيامة ، وقولهم : « إن عبدالله قائم » جواب عن سؤال سائل = وقولهم : « إن

(٢٥) انظر : السابق الصفحة نفسها .

عبدالله لقائم» جواب عن انكار منكر قيامه ، فقد تكررت الألفاظ لتكرار المعاني . قال فما أحرار المتفلسف جوابا «(٢٦) والتسليم بذلك يعنى إخراج عدد ضخم من الأساليب الخبرية لا يصدق عليها ذلك ، وهى الأساليب المستعملة فى الأعمال الأدبية شعرا ونثرا ، والتي هى موضع الدرس البلاغى الحقيقى ، ولا يبقى إلا الكلام الذى يتداوله الناس فى مواقف الحياة اليومية ويتحدد فيه المتكلم والمخاطب ، وتتعين فيه العلاقة بينهما . ولعل هذا هو السبب فى أننا لا نجد للضرب الثالث وهو الإنكارى إلا أمثلة قليلة جدا أشهرها ذلك المثال الذى توارثته كتب البلاغة العربية على مر العصور ، وهو قوله تعالى فى سورة يس [١٣ - ١٦] ﴿ واضرب لهم مثلا أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث فقالوا إنا إليكم مرسلون قالوا ما أنزل الرحمن من شيء إن أنتم إلا تكذبون قالوا ربنا يعلم إنا إليكم لمرسلون ﴾ والخبر المقصود هنا هو قوله تعالى : ﴿ ربنا يعلم إنا إليكم لمرسلون ﴾ ، حيث كثرت أدوات التأكيد على السنة الرسل تعزيزا لموقفهم فى الرد على أهل القرية الذين أصروا على تكذيبهم وهو ما دلت عليه الآيات قبل ذلك .

وعلى هذا لا نوافق على ما ذهب إليه البلاغيون من الاستشهاد للنوع الثانى من الخبر وهو المسمى « الخبر الطلبى » بكل خبر يشتمل على مؤكد واحد كقول الشاعر :

إن البناء إذا ما انهى جانبه لم يأمن الناس أن ينهد باقيه
وقول أبى نواس :

عليك باليأس من الناس إن غنى نفسك فى اليأس
فلا يستطيع أحد أن يزعم بأن كلا الشاعرين يخاطب من يرتاب فى حكمه الذى يسوقه ، لذا عمد إلى محو هذا الشك باستخدام أداة تأكيد فى كلامه . والواقع أن عددا يفوق الحصر من أساليب الخبر فى القرآن الكريم وفى غيره من الشعر والنثر تأتى مقترنة بـ « إن » دون أن تكون موجهة لمخاطب شك فى مضمون الخبر ، بل هى أشبه ما تكون باللازمة التى يستخدمها المتكلم فى بداية كلامه ، أو فى مطالع

بعض الفقرات عفوا ، ودون أن يكون هناك تردد في الحكم من جانب المخاطب ولننظر على سبيل المثال قوله تعالى : ﴿ إنا أنزلناه في ليلة القدر ﴾ . ﴿ إنا أعطيناك الكوثر ﴾ ﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ ، ﴿ إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين ﴾ . فكل هذه الآيات لا حاجة إلى القول بأنها موجهة إلى مخاطب يتردد فيما تضمنته من أخبار ولهذا أكدت بمؤكد هو « إن » . وهذه أمثلة من القرآن وهناك عشرات الأمثلة من الشعر والنثر التي لا داعي للإطالة بذكرها . ولا يعنى ذلك أننا نفى عن هذا النمط من أسلوب الخبر أن يكون مخاطبه شاكا على وجه الإطلاق ، وإنما نقول إن وجود أداة تأكيد واحدة ليس دليلا على كون المخاطب مرتابا في الحكم طالبا تأكيده . كما يقول البلاغيون ، وإنما يتوقف الأمر كذلك على السياق أو القرائن الخارجية . وما كان أغنى البلاغيين عن هذا التقسيم الذى احتكموا فيه إلى منطق العقل الخالص أكثر مما عبروا فيه عن واقع النصوص .

وفى أسلوب الإنشاء يلحظ الدارس فى كلام البلاغيين إسرافا شديدا فى تفريع المعانى والدلالات وتوليدها ، فإذا أعوزهم النموذج الدال من الشعر أو النثر اصطنعوا مثالا يؤيدون به ما يريدون ، وهذه سمة عامة فى الواقع فى المباحث البلاغية كلها عند المتأخرين . على أن الأهمية الحقيقية لهذا الأسلوب فى دلالاته تتركز فى أسلوبى الاستفهام والأمر ، وأولهما بخاصة ، أما الأساليب الباقية فليست بذات شأن ، ويبدو كثير مما ذكره لها من دلالات أمرا متكلفا ، وكأنما أردوا استيفاء الحديث عن سائر الأساليب الإنشائية متابعة منهم فى ذلك للنحويين .

أسلوب القصر والجهد العقيم في الدرس البلاغي

لم يتناول أحد من البلاغيين قبل عبدالقاهر الجرجاني هذا الأسلوب ، ربما لمجد شذرات يسيرة منه لدى بعض اللغويين تتعلق بدلالة اجتماع « ما » و « الا » في جملة واحدة ، أو توضيح معنى « إنما » في الكلام . لكن المعالجة الموسعة والنابعة من منطلق فكري معين هي التي نجدتها عند عبدالقاهر . فدراسته للدلالة النفي والاستثناء في الأسلوب ، ودلالة « إنما » ، وما قد يكون بين كلا النوعين من الأساليب من تشابه واختلاف ، كل ذلك كان في اطار نظريته العامة في « النظم » ، التي جاءت تطبيقاتها دراسة تفصيلية لخصائص التعبير في العربية ودلالاتها في شتى المواقع . في هذا الاطار تناول عبدالقاهر « إنما » حين تدخل على الجملة ، وربط ما بينها ، من حيث إفادتي الاختصاص ، وبين « ما » و « إلا » من جهة ، و « لا » العاطفة من جهة أخرى ؛ فهي مثلها تفيد في الكلام بعدها إيجاب الفعل لشيء ونفيه عن غيره ، لكنها تختلف أولاً عن « لا » في أنك تعقل معها إيجاب الفعل لشيء ونفيه عن غيره دفعة واحدة في حال واحدة ، وليس كذلك الأمر في « لا » فإنك تعقلهما معها في حالين (٢٧) . وهي ثانياً تختلف عن النفي والاستثناء ، في أنه يمكن الإتيان معها بـ « لا » العاطفة فيقال « إنما هو درهم لا دينار » في حين أنه لا يصح في هذه العبارة نفسها أن يقال : « ما هو إلا درهم لا دينار » (٢٨) كذلك تختلف عنهما في أنها تحيء لخير لا يجمله المخاطب ولا يدفع صحته ، أو لما يُنزّل هذه المنزلة .

تفسير ذلك أنك تقول للرجل : « إنما هو أخوك » و « إنما هو صاحبك القديم » لا تقوله لمن يجهل ذلك ويدفع صحته ، ولكن لمن يعلمه ويُقر به إلا أنك

(٢٧) انظر دلائل الإعجاز ص ٣٣٥ .

(٢٨) وتعليل ذلك أن « لا » موضوعة لنفي ما هو مثبت ، وحين يقال « ما هو إلا درهم لا دينار » تكون قد نفيت ما سبق نفيه ضمناً في صدر الجملة . انظر الدلائل ص ٣٤٧ .

تريد أن تنبيه للذى يجب عليه من حق الأخ وحرمة صاحب . ومثله قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِي يَسْمَعُونَ ﴾ [الأنعام : ٣٦] وقوله : ﴿ إِنَّمَا تُنذِرُ مَنْ أُتِيعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ الْغَيْبَ ﴾ [سورة يس : ١١] وقوله : ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مِنْ يُخْشَاهَا ﴾ [سورة النازعات : ٤٥] كل ذلك تذكير بأمر ثابت معلوم . وذلك أن كل عاقل يعلم أنه لا تكون استجابة إلا ممن يسمع ويعقل ما يقال له ويُدعى إليه ، وأن من لم يسمع ولم يعقل لم يستجب . وكذلك معلوم أن الإنذار إنما يكون إنذارا ، ويكون له تأثير إذا كان مع من يؤمن بالله ويخشاه ، ويصدق بالبعث والساعة ، فأما الكافر والجاهل ، فالإنذار وترك الإنذار معه واحد .

وأما مثال ما يُنزَل هذه المنزلة فكقول ابن قيس الرقيّات :

﴿ إِنَّمَا مَصْعَبُ شَهَابٍ مِنَ اللَّهِ تَجَلَّتْ عَنْ وَجْهِهِ الظُّلُمَاءُ ﴾

فقد ادعى في كون الممدوح بهذه الصفة أنه أمر ظاهر معلوم للجميع على عادة الشعراء إذا مدحوا أن يدعوا في الأوصاف التي يذكرون بها الممدوحين أنها ثابتة لهم ، وأنهم قد شهرروا بها ، وأنهم لم يصفوا إلا بالمعلوم الظاهر الذي لا يدفعه أحد . ومن هذا القبيل أيضا قوله تعالى حكاية عن اليهود : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾ [سورة البقرة : ١١] فاستخدام « إِنَّمَا » للدلالة على أنهم حين ادعوا لأنفسهم أنهم مصلحون ، أظهروا أنهم يدعون من ذلك أمرا ظاهرا معلوما . ولذلك أكد الأمر في تكذيبهم والرد عليهم (٢٩) .

أما الخبر بالنفى والإثبات فيكون للأمر ينكره المخاطب ويشك فيه . فإذا قلت : « ما هو إلا مصيب » أو : « ما هو إلا مخطيء » ، قلته لمن يدفع أن يكون الأمر على ما قلت ، وإذا رأيت شخصا من بعيد فقلت : « ما هو إلا زيد » ، لم تقله إلا وصاحبك يتوهم أنه ليس بزيد ، وأنه إنسان آخر ، ويجد في الإنكار أن يكون زيدا » (٣٠) .

وقد يستعمل النفي والإثبات فيما هو معلوم تنزيلا له منزلة المنكر المجهول كقوله تعالى : ﴿ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصْلُونَا عَمَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا ﴾

(٢٩) انظر السابق : ص ٣٣٠ - ٣٣١ ، ٣٥٨ .

(٣٠) انظر دلائل الاعجاز ص ٣٣٢ - ٣٣٣ .

[سورة إبراهيم : ١٠] فالرسل بادعائهم النبوة بدوا في نظر أقوامهم وكأنهم قد سلخوا أنفسهم من جنس البشر الذي ينتمون إليه معا ، وادعوا أمرا لا يجوز أن يكون لمن هو بشر ، ولما كان الأمر كذلك أخرج اللفظ مخرجه حيث يراد اثبات أمر يدفعه المخاطب ، ويدعى خلافه (٣١) .

وهنا تأتي الشبهة في الآية التالية التي جاءت على السنة الرسل ردا على مقولة الكفار السابقة وهي قوله تعالى : ﴿ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ ﴾ [سورة إبراهيم : ١١] فكون الرسل بشرا أمر معلوم ، وهم أنفسهم يسلمون به ، فما باله إذن يصاغ في أسلوب النفي والاستثناء مع أنه ليس مجهولا ولا منزلا منزلته ؟

دفع عبدالقاهر هذه الشبهة دفعا مقنعا ينبيء عن فهم عميق للنفس البشرية ونفاذ إلى أغوارها وأسرارها ، وخلاصة الأمر في رأيه أن صوغ الآية على هذا النسق لا يعدو أن يكون متابعة ظاهرية لما ادعاه الكفار أو مجارة لكلامهم من أجل التمكن منه وقهره بالحجة « لأن من حكم من ادعى عليه خصمه الخلاف في أمر هو لا يخالف فيه ، أن يعيد كلام الخصم على وجهه ، ويحيى به على هيئته ويحكيه كما هو . فإذا قلت للرجل : أنت من شأنك كيت وكيت » . قال : « نعم أنا من شأنى كيت وكيت ، ولكن لا ضير على ولا يلزمنى من أجل ذلك ما ظننت أنه يلزم » فالرسل صلوات الله عليهم كأنهم قالوا : إن ما قلتم من أنا بشر مثلكم كما قلتم ، لسنا ننكر ذلك ولا نجهله ، ولكن ذلك لا يمنعنا من أن يكون الله تعالى قد من علينا وأكرمنا بالرسالة (٣٢) وبهذا يظل الفرق في الاستعمال بين كلا الأسلوبين المفيدين للاختصاص والقصر قائما .

أمر آخر يتعلق بـ « إنما » أشار إليه عبدالقاهر ، وهو أن أقوى استعمالاتها وأكثرها علوقا بالقلب حين لا يراد بالكلام بعدها نفس معناه ، ولكن التعريض بأمر هو مقتضاه نحو قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [سورة الرعد :

(٣١) انظر دلائل الإعجاز ص ٣٣٢ - ٣٣٣ .

(٣٢) دلائل الإعجاز ص ٣٣٣ .

١٩ سورة الزمر : ٩] فليس الغرض هنا إثبات التذكر بمعنى إلههم والتعقل لذوى العقول فذلك مالا يختلف عليه اثنان ، وإنما القصد إلى معنى آخر ، هو ذم الكفار ، والتشديد بموقفهم وأنهم من فرط العناد ومن غلبة الهوى عليهم فى حكم من ليس بذى عقل . ومن هذا القليل أيضا قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مِّنْ يَّحْشَاهَا ﴾ [سورة النازعات : ٤٥] وقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ ﴾ [سورة غافر : ١٨] . فالمعنى على أن من لم تكن له هذه الخشية فهو كأنه ليس له أذن تسمع وقلب يعقل ، فالإنذار معه كالا إنذار (٣٣) .

هذه هى الخطوط الأساسية لبحث أسلوب القصر والاختصاص عند عبدالقاهر ولا ندعى أن قوله فى هذا الشأن هو القول الفصل ، بل هو اجتهاد ورأى توصل إليه بتفكيره اللغوى وخبرته بأساليب اللغة وطرائق استعمالها ، وكانت المادة اللغوية من القرآن والشعر حاضرة دائما بين يديه يستمد منها ويستند إليها . فهى دراسة أسلوبية يرتبط التنظير فيها بواقع التعبير اللغوى ارتباطا حيا إلى حد بعيد ، وكان من الممكن الاستمرار فى هذا النمط من الدراسة باستقراء استعمالات جديدة من خلال نصوص أدبية . حديثة أو قديمة ، وإضافتها إلى ما تقدم على سبيل التأييد ، أو المعارضة والاختلاف . لكن الأمر مضى على غير ذلك عند متأخرى البلاغيين والغالبية العظمى من المحدثين ، فأخذوا يدورون حول هذه الأفكار التى تفتق عنها ذهن الشيخ ، ولم يضيفوا شيئا جوهريا إليها ، وكل الذى فعلوه تفريع ذهنى أجوف هنا ومنطقة فارغة للفكرة هناك حتى تضخم المبحث القصير وتمددت أطرافه ، وخرج عن طابعه الأسلوبى الذى بدأه عبدالقاهر (٣٤) .

ويكفى للتدليل على ذلك أن نشير إلى أنهم بدعوا بتعريف القصر وإخراج المحترزات على طريقة أهل المنطق ، مع أن الأمر لا يتطلب شيئا من ذلك إطلاقا ، فالقصر أو الاختصاص ليس إلا دلالة خاصة تستفاد من الكلام حين يأتى فى نسق خاص من العبارة اللغوية ، ثم هناك تقسيمات القصر باعتبار الطرفين ، وباعتبار الحقيقة والواقع ، وباعتبار المخاطب ، وكلامهم فى هذه التقسيمات كلام ممجوج لا صلة به بالدراسة البلاغية الأسلوبية التى تستهدف استبطان دلالات النص اعتمادا على

(٣٣) انظر دلائل الإعجاز ص ٣٥٤ - ٣٥٥ .

(٣٤) انظر دلائل الإعجاز ص ٣٥٤ - ٣٥٥ .

خصائصه اللغوية دونما انشغال بقضايا ذهنية تعوق عملية الاستبطان هذه بل تجهضها ، وعلى سبيل المثال نجدهم يقسمون القصر باعتبار الحقيقة إلى قسمين رئيسيين : هما القصر الحقيقي ، والقصر الإضافي ، وبما أنهم يقسمونه باعتبار طرفين إلى قصر صفة على موصوف ، وقصر موصوف على صفة ، فإن كلا القسمين يتواردان في القسمين السابقين .

يبقى التقسيم الثالث ، وهو تقسيمه باعتبار المخاطب ، وفيه ثلاثة أقسام تتداخل أيضا مع كل من قصر الصفة على الموصوف ، وقصر الموصوف على الصفة ، ولندع الخطيب القزويني يقدم هذه النقطة بأسلوبه لنرى إلى أى حد جنى بلاغيو العصور الأخيرة على البحث البلاغي ، وأوغلوا به في متاهات بعيدة تضل فيها العقول . يقول الخطيب : « والمخاطب بالأول من ضربين كل ، أعنى تخصيص أمر بصفة دون أخرى ، وتخصيص صفة بأمر دون آخر (وهما قصر الصفة على الموصوف وقصر الموصوف على الصفة) من يعتقد الشركة ، أى اتصاف ذلك الأمر بتلك الصفة وغيرها جميعا في الأول ، واتصاف ذلك الأمر وغيره جميعا بتلك الصفة في الثاني ، فالمخاطب بقولنا « ما زيد إلا كاتب » من يعتقد أن « زيدا » كاتب وشاعر ، بقولنا : « ما شاعر إلا زيد » من يعتقد أن زيدا شاعر ، لكن يدعى أن « عمرا » أيضا شاعر ، وهذا يسمى « قصر أفراد » لقطعه الشركة بين الصفتين في الثبوت للموصوف ، أو بين الموصوف وغيره في الاتصاف بالصفة ؛ والمخاطب الثاني من ضربين كل ، أعنى تخصيص أمر بصفة مكان أخرى ، وتخصيص صفة بأمر مكان آخر إما من يعتقد العكس ، أى اتصاف ذلك الأمر بغير تلك الصفة عوضا عنها في الأول ، واتصاف غير ذلك الأمر بتلك الصفة عوضا عنه في الثاني ، وهذا يسمى « قصر القلب » لقلبه حكم السامع ، وأما من تساوى الأمران عنده أى اتصاف ذلك الأمر بتلك الصفة ، واتصافه بغيرها في الأول ، واتصافه بها ، واتصاف غيرهما في الثاني ، وهذا يسمى « قصر تعيين » ؛ فالمخاطب بقولنا : « ما زيد إلا قائم » من يعتقد أن « زيدا » قاعد أو قائم ، ولا يعلم أنه بماذا يتصف منهما بعينه ، وبقولنا : « ما قائم إلا زيد » من يعتقد أن « عمرا » قائم لا زيد ، أو لا يعلم أن القائم أحدهما دون

كل واحد فهما ، لكن لا يعلم من هو منهما بعينه » (٣٥) .

لا يحتاج الأمر إلى تعليق ؛ فهذا الاقتباس كاف في إثبات ما ذكرناه سلفا من تحول ما ينبغي أن يكون دراسة أسلوبية فنية إلى ضرب من ضروب الرياضة الذهنية الشاقة التي لا جدوى من ورائها . ويبدو أن القضايا الذهنية يولد بعضها بعضا . فالقصر الحقيقي يعنى في رأيهم تخصيص المقصور بالمقصود عليه بحيث لا يتجاوزه إلى غيره مطلقا ، فإذا قلنا : « ما العقاد إلا كاتب » كان معنى ذلك قصر « العقاد » على الكتابة ، ونفى أى صفة أخرى عنه أيا كانت هذه الصفة . وهنا قال الخطيب إن هذا النوع من القصر - يعنى قصر الموصوف على الصفة قصرا حقيقيا - لا يكاد يوجد في الكلام لأنه ما من مقصور إلا وتكون له صفات تتعذر الإحاطة بها أو تتعسر » (٣٦) وهكذا انتقلت القضية إلى دروب المنطق ، وهنا انبرى أحد الشراح ليعلل تعذر الإحاطة فقال : « وإنما تعذرت الإحاطة بالأوصاف لما علم أن العاقل لا يحيط بأوصاف نفسه لا سيما الباطنية والاعتبارية فكيف بأوصاف غيره » (٣٧) وعلق شارح آخر بقوله : « نقول إن هذا النوع من القصر مفض إلى المحال ، لأن للصفة المنفية نقيضا ، وهو من الصفات التي لا يمكن نفيها ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ، مثلا إذا قلت : « ما زيد إلا كاتب » وأردنا أنه لا يتصف بغيرها لزم ألا يتصف بالقيام ولا بنقيضه وهو محال » (٣٨) ولولا أن يتسرب الضجر والضيق إلى نفس القارئ لأوردنا تعليقات أخرى لأصحاب التقارير والحواشي على هذه القضية ، وهى تعليقات إن دلت على شيء فإنما تدل على عقم التفكير ، والانشغال بظواهر الأشياء دون لبائها . مع أن عبد القاهر حل هذا الاشكال حلا بسيطا مقنعا وخلاصته ان الصفات التي يتجه إليها النفي هنا ليست كل الصفات التي يمكن ورودها على الموصوف وإنما الصفات التي تتصل بالصفة المذكورة ، وتعد من فصيلتها ، ويستحضرها الذهن عند حضور صاحبها ، فصفة الشاعرية مثلا في قولنا « ما المتنبي إلا شاعر » تنفى ما

(٣٥) الايضاح ص ٧١ .

(٣٦) السابق : ص ٧٢ .

(٣٧) المغرقي ، مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح (شروح التلخيص) ص ١٧٢ .

(٣٨) الفتازاني ، مختصر السعد على متن التلخيص (تجريد العلامة البناي) ج ١ ص ٣٩٢ .

هو يسيل منها كالكتابة والخطابة وما إلى ذلك وليس كل الصفات التي خلقها الله من قيام وقعود وبياض وسواد وهلم جرا .

وسواء أكان القصر حقيقيا أم إضافيا فإن دلالة بعامة محدودة وهى إثبات شيء بشيء ونفى ما عداه عنه ، ومن ثم ليس من المستساغ في رأينا الحديث عن جدوى القصر الحقيقي في الإبانة عن التعبير عن الحقائق الأدبية والمعاني الشعرية وأنه في هذا أوسع أفقا وأشمل مجالا من القصر الإضافي المرتبط غالبا بالأحوال الخطائية والاختبار ومجالات المجاذبات في الاعتقادات^(٣٩) . فمثل هذا القول يغالى كثيرا في تقدير أسلوب القصر ودلالته في الكلام .

على أن هناك نقطة مهمة ينبغي الوقوف عندها في هذا الموضوع وهى لا تتعلق بمنهج البلاغيين المتأخرين في معالجة أسلوب القصر ، وإنما تتعلق بفكرة أقرها عبد القاهر ورددها البلاغيون من بعده ، وهى أن دلالة « إنما » على النفي والإثبات أو القصر ، دلالة ثابتة لا تتخلف في أى أسلوب ، أو أنها دلالة وضعية ، كما صرح بذلك بعضهم ، مستندين في ذلك إلى أدلة لغوية من القرآن والشعر . ومع وضوح هذه الأدلة وقوتها فإن الذى يبدو لنا أن هذه الدلالة ليست وضعية كما ذهبوا ، وإنما ترتحن إلى حد كبير بالسياق ، وحينئذ قد تفيد القصر ، وقد تفيد تأكيد مضمون الجملة فحسب . وهذا رأى سبق إليه أبو حيان الأندلسي (٦٥٤ - ٧٥٤ هـ) لكنه كان قاسيا في نقد رأى المخالفين الذين قالوا بإفادتها للحصر إذ قال : « وفي ألفاظ المتأخرين من النحويين وبعض أهل الأصول أنها للحصر ، وكونها مركبة من « ما » النافية دخل عليها « إن » التى للإثبات ، فأفادت الحصر ، قول ركيك فاسد صادر عن غير عارف بالنحو . والذى نذهب إليه أنها لا تدل على الحصر بالوضع ، كما أن الحصر لا يفهم من أخواتها التى كُفّت بما ، فلا فرق بين « لعل زيدا قائم » و « لعل ما زيد قائم » فكذلك « إن زيدا قائم » و « إنما زيد قائم » ، وإذا فهم حصر فإنما يفهم من سياق الكلام ، لا أن « إنما » دلت عليه - وبهذا الذى قررناه يزول الأشكال الذى أوردوه في نحو قوله

(٣٩) انظر الدكتور محمد أبو موسى ، دلالات التراكيب (مكتبة وهبة ، الطبعة الأولى ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م) ص ٣١ .

تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ ﴾ ، ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ مِنْ يُخْشَاهَا ﴾ ^(٤٠) . ونحن نؤكد ذلك بالنظر في عدد من الأمثلة منها قوله تعالى : ﴿ إِنْ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا ﴾ « سورة آل عمران : آية ٥٥ » ، فجملة الخبر التي دخلت عليها : « إِنَّمَا » في قوله ﴿ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ ﴾ تؤدي المعنى المراد منها إذا اقتصرنا في دلالة « إِنَّمَا » - استرشادا بالسياق - على التوضيح والتعليل دون حاجة إلى القول بالنفي والاثبات ؛ بمعنى أنها تين الدافع الذي حمل نفرا قليلا من المسلمين على التولي عن قتال المشركين في معركة أحد ، وأن هذا الدافع يكمن في وسوسة الشيطان لهم ببعض ذنوبهم التي ارتكبوها . يقول القرطبي : « ومعنى استزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ » استدعى زللهم بأن ذكَّروهم خطايا سلفت منهم ، فكرهوا الثبوت لئلا يقتلوا ، وهو معنى « ببعض ما كَسَبُوا » وقيل : استزَلَّهُم - حملهم على الزلل وهو استفعل من الزلة وهي الخطيئة ^(٤١) والمعنى حينئذ أن الشيطان دفعهم إلى الخطيئة بعصيان أمر رسول الله في تركهم المركز وميلهم إلى الغنيمة . والمهم أنه على المعنيين لا يتطلب سياق الآية جعل « إِنَّمَا » دالة على القصر . وتلك آية كريمة أخرى يقول الله سبحانه وتعالى فيها ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمَ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ ﴾ [سورة إبراهيم : آية ٤٢] ، فجملة « إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ » في سياقها استئناف وقع تعليلا للنهي السابق ، وهو نهى المخاطب عن الظن بغفلة الله عن أعمال الظالمين ، فإمهاله لهم في العقاب لا يعنى إهمالهم وتركهم تماما ، إنما لتوقيع ذلك العقاب عليهم في يوم يعظم فيه الخطب ، ويشتد الهول . ومرة أخرى نقول لا حاجة إلى القول بافادة « إِنَّمَا » هنا للقصر ما دام السياق مستقيما ، والمعنى المراد محققا .

ومن المفارقات المفيدة في هذا المقام أن أحد الشراح المتأخرين - وهو بهاء الدين السبكي - أراد أن يدعم رأى جمهور البلاغيين في إفادة « إِنَّمَا » للقصر

(٤٠) أبو حيان الأندلسي (محمد بن يوسف) ، تفسير البحر المحيط بروت ، دار الفكر ط الثانية ١٩٨٣/١٤٠٣ ج ١ ص ٦١ .
(٤١) القرطبي (أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري) الجامع لأحكام القرآن ط . كتاب الشعب ص ١٤٨٥ - ١٤٨٦ .

فاستشهد ببعض آيات من القرآن الكريم ، هى قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ [سورة الأحقاف : آية ٢٣] ، وقوله : ﴿ إِنَّمَا يَأْتِيكُمْ بِهِ اللَّهُ إِنْ شَاءَ ﴾ [سورة هود : آية ٣٣] ، وقوله ﴿ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّى ﴾ [سورة الأعراف : آية ١٨٧] فلما أخذ يبين وجه دلالتها على القصر فى تلك الآيات جاء كلامه اعترافاً ضمناً بتأثير السياق فى إفادة هذه الدلالة إذ يقول : « فإنه إنما يحصل مطابقة الجواب إذا كانت « إنما » للحصر ، ليكون معناه « لا آتيكم به إنما يأتي به الله ، ولا أعلمها إنما يعلمها الله » (٤٢) . ومع أن بعض الباحثين المعاصرين قد لاحظ هذا الملحظ عند بهاء الدين السبكي ومضى فى الكشف عن سياقات الآيات الثلاث ومدى ما بينها وبين دلالة « إنما » على القصر فى كل منها من توافق ، فإنه لم يكن يهدف من وراء ذلك إلا الإشادة بصنيعه ، والتنويه بما فى أدلته من جدة تختلف بها (٤٣) عن الأدلة المتوارثة التى يتناقلها البلاغيون كابراً عن كابر .

إن السياق الذى جاءت فيه « إنما » فى الآية الأولى هو محاوره قوم هود عليه السلام له حين دعاهم إلى عبادة الله وحده ، فردوا عليه فى سخرية واستفزاز قائلين : ﴿ أَجئتنا لتأفكنا عن آلهتنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين ﴾ . وأسلوب الأمر فى قوله ﴿ أَتأتنا بما تعدنا ﴾ ينطوى على شبهة اعتقادهم بعلمه عليه السلام بالوقت الذى يعذبهم الله فيه ، ومقتضى ذلك أن يكون الجواب قاطع الدلالة فى اختصاص الله سبحانه وتعالى بهذا العلم من دونه ، بل ومن دون سائر البشر ، ولا يتأتى هذا المعنى إلا بأن تكون « إنما » دالة على القصر . وقريب من هذا سياق الآية الثانية وذلك قوله تعالى : ﴿ قَالُوا يَا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين قال إنما يأتيكم به الله إن شاء ﴾ فالمنعنى على أن العذاب الذى أنذرتمكم به ، شأن من شئون الله وحده ، فهو الذى يأتيكم به لا أنا . والأمر كذلك فى الآية الثالثة التى يسأل فيها السائلون عن موعد قيام الساعة ﴿ يسألونك عن الساعة أيان مرساها ﴾ وهو من الأمور التى اختص الله وحده بعلمها ، ولذلك تكون « إنما » الدالة على القصر قد وقعت موقعها فى

(٤٢) بهاء الدين السبكي ، عروس الأفراس ج ٢ ص ١٩٣ .

(٤٣) انظر الدكتور محمد أبو موسى ، دلالات التراكيب ص ١٤٥ .

جوابه عليه السلام حين قال : إنما علمها عند ربي لا يُجَلِّها لوقتها إلا هو .
وهكذا يؤدي السياق دوره في توجيه دلالة « إنما » فتارة تدل على القصر
إذا اقتضى ذلك ، وتارة تدل على تأكيد مضمون الجملة التي دخلت عليها أى تفيد
حالة الإيجاب دون حالة النفي .

الحذف والإضمار وتشيت الرؤية لظاهرة أسلوبية واحدة

لا جدال فى أن ضبط مسائل العلم ، وتنظيم مباحثه وقضاياه أمر له أهميته فى منهج البحث ، وذليل على ارتقاء الفكر ، وبلوغه مبلغا عظيما من الدقة وعلو المستوى ، فإذا ما بولغ فى ذلك تحولت هذه المزية إلى نقيصة ، ونمت فى أغلب الأحيان عن فقر فى الجوهر واللباب ، وانغماس فى مسائل شكلية لا فائدة منها سوى التشويش على الفكر وتفتيت الظاهرة الواحدة ، وهذا ما يتضح فى دراسة البلاغيين المتأخرين لموضوعى الذكر والحذف إذ توزعت مباحثهما بين عدة أبواب هى : أحوال المسند إليه ، وأحوال المسند ، وأحوال متعلقات الفعل ، وأخيرا الإيجاز والأطناب .

ونسجل هنا أن عبدالقاهر لم يتحدث عن « أسلوب الذكر » وإنما تحدث عن « الحذف » فقط ، وكان تناوله لهذا الموضوع فى مكان واحد من كتابه « الدلائل » وإن كان لم يتحدث إلا عن حذف المبتدأ والمفعول به . فإذا تأملنا صنيع البلاغيين من بعده فى هذا الموضوع تبين لنا أن عملية الفصل التى اصطنعوها بجوانبها المتعددة ، من حيث الفصل أولا بين موضوع الحذف والإيجاز ، والفصل ثانيا بين المسند إليه والمسند فى إطار الجملة الواحدة ، والفصل ثالثا بينهما وبين مكملات الجملة أو متعلقات الفعل ، كما هو التعبير الشائع فى كتب البلاغة العربية - تبين لنا أن هذه العملية لا مسوغ لها من الناحية الفنية ، وهى الناحية التى ينبغى أن تكون الغاية من الدرس البلاغى ، ونعنى بها الكشف عن أسرار التعبير ودلالاته الكامنة فى خصائصه التركيبية ، فالمعول عليه فى البحث إذن هو دلالة الشيء المحذوف وليس نوعه من حيث التصنيف النحوى ، لا سيما إذا تحولت الدراسة إلى عملية رصد وتعداد للوظائف النحوية فحسب .

ونظرة سريعة إلى مبحث الإيجاز تؤيد ما نقول ، فكل ما سجل في هذا المبحث لا يخرج عن بيان لنوع المحذوف ويبدأ هذا البيان بأصغر وحدة في اللغة وهي الحرف ، وينتهي بالتركيب الذى قد يتألف من عدة جمل ، وفيما بينهما يتحدثون عن أنواع المحذوف من الكلمة ، وهي المسند إليه ، والمسند ، والمفعول به ، والمضاف ، والمضاف إليه ، والموصوف ، والصفة ، والقسم أو جوابه ، والشرط وجوابه ، والمعطوف ، ثم الجملة^(٤٤) . قد يقول قائل بأن الغرض الذى ينتظم حذفها جميعا هو الإيجاز الذى هو عنوان الباب لكننا نقول ان هذا الغرض نفسه قد ألحوا إليه ضمن ما ألحوا من أغراض الحذف أحد ركني الجملة أو أحد متعلقاتها ، وبذا تتداخل المباحث ، وتنجزأ الظاهرة الأسلوبية الواحدة لتصبح عدة ظواهر مع أنها كلها وجوه لعملة واحدة .

وهذه النظرة نظرة التجزئة والرغبة في فصل مكونات التعبير اللغوى بعضها عن بعض أفضت إلى شئ من السطحية والآلية في التناول ، وعلى سبيل المثال : أى إيجاز في المعنى يحققه عدم وجود حرف « لا » قبل الفعل « تفتأ » في قوله تعالى : ﴿ قالوا تالله تفتأ تذكر يوسف حتى تكون حرضا أو تكون من الهالكين ﴾^(٤٥) [سورة يوسف : آية ٨٥] ، وقبل الفعل « أشرب » في قول عاصم المنقري :

رأيت الخمر جاجة وفيها خصال تفسد الرجل الحليما
فلا والله أشربها حياقي ولا أسقى بها أبدا نديما

(٤٤) انظر في ذلك الخطيب القزويني ، الايضاح ص ١٠٦ ، والدكتور درويش الجندى ، علم المعاني ص ١٦٨ ، وأحمد المراغى ، علوم البلاغة ص ١٨٩ .
(٤٥) حاول ابن أبى الأصبح أن يتلمس دلالة فنية لذلك فزعم أن جو القرابة وعدم الألفة هو الذى يسيطر على الآية بأسرها ، فصيغة القسم « تالله » نادرة الاستعمال ، والشائع صيغتا « والله » و « بالله » كذلك فإن الفعل الذى جاور القسم أغرب الصيغ في بابها لأن « كان » وأخواتها أكثر استعمالا من « تفتأ » وأعرف عند الكافة وكلمة « حرضا » أغرب الألفاظ الدالة على الهلاك . وهذا السياق بما فيه من غرابة يتلاءم مع مقصودهم من حمل أبيهم يعقوب على نسيان ولده يوسف عليه السلام وليس في مخالفة المؤلف أدخل من هذا ، وحذف حرف النفى وهو خلاف الأصل يأتى متلاهما مع هذا السياق الغريب . انظر خصائص التركيب ص ١١٠ - ١١٥ . ونرى أن هذا نوع من التكلف والشطط لا داعي إليه وغاية ما هنالك أن الآية جاءت وفق استعمال لغوى معترف به عند أصحاب اللغة التى نزل بها القرآن .

وقبل الفعل « أبرح » في قول امرئ القيس :
فقلت يمين الله أبرح قاعدا ولو قطعوا رأى لديك وأوصالى

إن المعنى في كل هذه الأمثلة لا يستقيم إلا مع ضرورة تقديرها ، وكأنها موجودة بالفعل ، وبهذا يحتل معنى الإيجاز . ومن هذا التكلف المقنوت فيما يسمى إيجاز الحذف النظر إلى حديث أنس بن مالك : كان أصحاب رسول الله ينامون ثم يصلون لا يتوضئون . على أنه مثال لما حذف فيه حرف هو الواو إذ التقدير « ولا يتوضئون » فالواقع أن هذه جملة حالية فعلها مضارع دخل عليه حرف نفى ، وفي هذه الحال قد تقترب بالواو وقد تأتى بدونها ، والكلام هنا واضح ومفهوم وهو أنهم يصلون حالة كونهم غير متوضئين . أما أن يقال إن حذف الواو يدل على اتصال الجملتين حتى كأن الثانية إحدى متعلقات الأولى فهو في حكم ينامون ثم يصلون غير متوضئين ، وبذا تتم المبالغة المرادة ، وهى أنهم لا يذوقون النوم إلا غرارا » فذلك ما نعنيه بالتكلف المقنوت كما سبق (٤٦) .

وفي إطار التراث البلاغى الذى بين أيدينا نرى أنه بمقدار ما بدا أحيانا في كلام البلاغيين المتقدمين من اعتناء بالدلالة النفسية والشعورية لحذف بعض عناصر الكلام ، كما رأينا عند الخطائى والرمانى وعبدالقاهر ، لم تحظ هذه الدلالة عند المتأخرين بأدنى اهتمام ، وغلب عليهم منهجهم العقلى فى تناول الذى تتمثل سمته الأساسية فى حصر الأغراض وتقييدها ، والتأثر بالتفكير المنطقى حيناً ، وبالتفكير النحوى الشكلى حيناً آخر ، وهذا يفسر اصطناعهم بعض الأمثلة لتتمشى مع الغرض من الحذف الذى وضعوه سلفاً ، من ذلك ما قالوه من أن المسند إليه يحذف لإخفاء الأمر عن المخاطب كما تقول (انتهت) أى المسألة المعهودة بينكما ، أو لخوف فوات الفرصة . والأمثلة هنا هى قول شخص لصياد : غزال . يريد هذا غزال ، أو قول من رأى طياراً مقبلاً : طيار ، أو قول من تريد تحذيره : ثعبان . أى هذا ثعبان (٤٧) . ومن تلك الأغراض المفتعلة والأمثلة المصنوعة على قَدِّها : تعجيل المسرة بالمسند نحو : دينار . أى هذا دينار ، وتأثي الانكار عند

(٤٦) انظر علوم البلاغة ص ١٩١ .

(٤٧) انظر علوم البلاغة ص ٩٣ ، وعلم المعانى ص ٧٧ .

الحاجة إلى ذلك ، كأن يُذكر شخص في مجلس فيقول قائل : جاهل مغرور ، ثم يخشى مغبة هذا القول فينكره ، فلو كان قد صرح بالمسند إليه فقال : « زيد » أو عمرو مثلا لقامت عليه البيئة ولم يستطع الإنكار (٤٨) .

وهكذا تكون مهمة البحث البلاغي تعليم الناشئة بداءة اللسان ، والجبن عند المواجهة ! وهكذا أيضا تضيق مسالك البحث البلاغي لتحصر نفسها في التنبيه إلى غزال مثلا ، لكي يبادر الصياد إلى اقتناصه ، مع العلم بتعذر وجود هذه الظروف كما يتطلبها البلاغيون ، فأين الغزال أولا ؟ وأين ذلك الصياد الذي يمارس مهنته أو هوايته بطريقة بدائية ؟ ثم ألا يمكن أن تكون هنا وسيلة أخرى للتنبيه بدلا من النطق بالألفاظ ؟

وقالوا أيضا إن من أغراض حذف المسند إليه أن يكون متعينا لا ينصرف الذهن إلا إليه عند ذكر المسند ؛ إما حقيقة كقوله تعالى : ﴿ عالم الغيب والشهادة ﴾ أى الله سبحانه وتعالى ، أو ادعاء كقول القائل : « وهَّابُ الألوْب » يريد شخصا معينا من الناس . ونحسب هذا الغرض غرضا فرضيا . وقد يؤيد ذلك أن مثاليه السابقين يتعاورهما الدارسون في كل جيل دون إضافة أمثلة جديدة مستمدة من النصوص الأدبية . ومن عجب أمر البلاغيين المتأخرين أنهم يمشون في اتجاه الفرض العقلي للغرض الكامن وراء حذف المسند إليه ليكون في بعض الحالات أشبه بالألفاظ أو وسيلة لاختبار الذكاء ، لكنه اختبار فج هابط المستوى ، كذلك الذى يتلاعب به رفقة من الأصدقاء أدنياء الفكر والثقافة على سبيل التطرف والمزاح ، ويتبدى ذلك في قول البلاغيين إن المسند إليه يحذف لاختبار تنبيه السامع ، أيتنبه إليه لقيام القرينة الدالة عليه أم لا يتنبه إلا بالتصريح ؟ مثال ذلك أن يحضر إليك رجلان ، تربطك بأحدهما صداقة ، فتقول لآخر يعلم بهذه الصلة : « غادر » على تقدير : « الصديق غادر » فتحذف المسند إليه لاختبار السامع ، أيتنبه إلى أن المسند إليه المحذوف هو « الصديق » بقرينة ذكر « الغدر » إذ هو المناسب للصداقة أم لا يتنبه ؟

(٤٨) انظر علم المعاني ص ٧٧ ، وعلوم البلاغة ص ٩٥ .

وفي حالة أخرى يتخصص الغرض أكثر من ذلك فيكون اختبارا لمقدار تنبه السامع ومبلغ ذكائه عند قيام قرينة خفية على المسند إليه ، أيتنبه إليه بالقرائن الخفية أم لا ؟ مثال ذلك : أن يحضرك شخصان تجمعك بهما صداقة - غير أن أحدهما أقدم صحبة من الآخر ، فنقول لآخر يعلم بهذه الصلة : « جدير بالوفاء » تريد أقدمهما صحبة ، وهو « محمد » ، فتحذفه اختيارا لمبلغ تنبه السامع ، أيتنبه إلى هذا المحذوف لهذه القرينة الخفية ، وهي أن أهل الوفاء ذو الصداقة القديمة أم لا يتنبه^(٤٩) . ولا نتصور أن يبتعد البحث البلاغي عن استشفاف دلالات التراكيب اللغوية الحقيقية ليصبح فرضا لأغراض ذهنية ، ووضعاً للأمثلة على مقاساتها !!

وقد بلغت بعض الأغراض من برودة التعليل العقلي وجفافه حدا يحمل القارئ إلى العزوف عنها ، وبخاصة أنه لا يكتشف دلالة ما وراءها . وذلك قولهم « إيهام العدول إلى أقوى الدليلين وهو الدليل العقلي دون اللفظي ، فإن الاعتماد عند الذكر على دلالة اللفظ ، وعند الحذف على دلالة العقل وهي أقوى ، وإنما قيل « إيهام » لأن الدال في الحقيقة عند الحذف هو اللفظ المدلول عليه بالقرينة ويحتمله وهم يمثلون لهذا الغرض بمثال يتيم استشهدوا به في غرض آخر وذلك قول الشاعر :

قال لي كيف أنت قلت عليل^(٥٠)

والمسند إليه المحذوف والموصوف بالغرض السابق هو ضمير المتكلم « أنا » أي أنا عليل .

وحرصا من البلاغيين على استقصاء كافة صور الحذف للمسند إليه نراهم يعدون « اتباع الاستعمال الوارد عن العرب » غرضا بلاغيا يقتضى حذف المسند إليه كقولهم في المثل : « رمية من غير رام » أي هذه رمية . وقولهم : « قضية ولا أبا حسن لها » أي « هي قضية » وقولهم « شنشنة أعرفها من أخزم » . ولسنا ندرى كنة هذا الغرض في الواقع ، فنطق المثل بهذا الشكل جريان على الأصل وما جاء على الأصل لا يسأل عن علته .

(٤٩) انظر حامد عوفى ، مذكرة البلاغة ، دار الكتاب العربى الطبعة الثانية ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٦ م ص ٦٦ .

(٥٠) انظر علوم البلاغة ص ٩٥ .

أما حذف المسند فأكثر ما ذكره فيه مواضع نحوية بعيدة عن أى وظائف دلالية ومن ذلك قولهم إن الخبر يكثر حذفه إذا كانت الجملة جواباً عن استفهام علم منه الخبر كما إذا سأل سائل : من فى الدار ؟ فتأتى الإجابة : أئى أو أئخى . ويسأل آخر : من أشار عليك بهذا ؟ فتجيب : صديقى ، أى صديقى أشار على بهذا . وكذلك إذا كانت الجملة بعد « إذا » المفاجأة ، وكان الخبر يدل على معنى عام نحو : خرجت من البيت فإذا المطر ، أى فإذا المطر نازل ، فالخبر مفهوم من الكلام . وهكذا مما نراه مفصلاً فى الكتب النحوية ، ولا مسوغ لإيراده فى هذا المقام إلا إذا كان الغرض استيفاء الكلام عن ظاهرة الحذف على أى نحو .

والذى نود أن نعقب به على ما تقدم أن مبحث الحذف فى البلاغة العربية بحاجة إلى تصفية وإعادة توجيه ، تستغل فيها اللفظات القيمة التى جاءت على ألسنة بعض المتقدمين الذى أشرنا إليهم من قبل ، حتى تكون الدراسة تحليلاً لمعطيات الأسلوب من الناحية الفنية تغنى بها دلالاته ، وليس نحتاً لفروض ذهنية ، واصطناعاً لأمثلتها المناسبة ، أو ترديداً لكلام اللغويين والنحويين . وفى ضوء هذه النظرة نعرض على سبيل المثال لقول زينب بنت الطثيرة^(٥١) فى رثاء أخها يزيد :

أرى الأئى من وادى العقيق مجاورى مقيماً وقد غالت يزيد غوائله
فتى قد قد السيف ، لا متضائل ولا رهل لبأته وبأدله
فتى لا ترى قد القميص بخصره ولكنما توهى القميص كواهلهم
فتى ليس لابن العم كالذئب إن رأى بصاحبه يوماً دما فهو آكله
يسرك مظلوماً ويرضيك ظالماً وكل الذى حملته فهو حامله^(٥٢)

فلا ينبغي أن تقتصر على القول بأن المسند إليه قد حذف من الأبيات الثلاثة المتوالية - ما بين الثانى إلى الرابع - للاحتراز عن العبث بترك مالا ضرورة لذكره ، والتقدير فى كل منها : « هو فتى » وإنما علينا أن نحاول النفاذ إلى بعد دلالى آخر يعين عليه السياق ويؤازره ، فنحن نكاد نستشعر لهف الشاعر وعمق

(٥١) بعض هذه الأبيات منسوب للعجبر السلولى .

(٥٢) الرهل : المسترخى ، البادل : جمع بأدلة هى اللحمه التى بين المنكب والعتق .

حزنها على أخيها الراحل بهذا التابع لكلمة « فتى » فى صدر كل بيت ، والاستغناء عن الضمير قبله ، كأنما جاشت عواطفها فانفجرت نبعا دافقا فى موجة واحدة توات فيها مناقب الفقيد ومزايه الحسية والمعنوية دون توقف ، وكأنما كان ذكر هذا المسند إليه فى صدر كل بيت فاصلا يخدم إحساسها المتوقد ويوهن من تدفق النبع المنساب . وفى مقام الرثاء أيضا قد يكون إسقاط بعض أجزاء الكلام دلالة على الإحساس بفداحة الخطب والذهول لهول المصائب بحيث يكون التصريح بالحقيقة شيئا أليما لا تطيق النفس إعلانه أو سماعه . وذلك ما يترأى فى قول النابغة عن حصن بن حذيفة :

يقولون حصنٌ ثم تأبى نفوسهم وكيف بحصن والجبال جنوح ؟
ولم تلفظ الموتى القبور ، ولم تزل نجوم السماء ، والأديم صحيح
فعما قليل ، ثم جاء نعيه فظل ندي الحى وهو ينوح
فتمة جزء محذوف من الكلام بعد اسم « حصن » لا يتم المعنى إلا به ، لأنه الخبر وهذا الجزء الذى تركه الشاعر قصدا أوقع فى دلالة تأثير خبر الموت على النفس وأغنى فى تصوير مشاعر الهلع التى استحوذت على الناس واحتبست بها الكلمات فى أفواههم لا يتجاسرون على النطق بها . ولهذا كان عبدالقاهر صادق الحس حين وصف الحذف فى الكلام بأنه « باب دقيق المسلك ، لطيف المأخذ ، عجيب الأمر شبيه بالسحر ، فانك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر ، والصمت من الإفادة أزيد للافادة ، وتجذك أنطق ما تكون إذا لم تنطق ، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تبين » (٥٣) وربما كانت دلالة الحذف فى قول النابغة السابق من الوضوح بحيث لا تتطلب كثيرا من النظر والتأمل ، لكن هذه الدلالة كثيرا ما تكون خفية صعبة المنال ، وبخاصة إذا كان نمط الحذف شائع الاستخدام ، مثل حذف المبتدأ لسبق ما يدل عليه ، فاستشراف دلالة الحذف حينئذ تحتاج إلى قراءة نقدية عميقة ودرية عالية فى مجال تذوق الأساليب وتحليلها . خذ مثلا مطلع قصيدة « الهلال » لأحمد شوقى :

سنون تعاد ودهر يعيد لعمرك ما فى الليالى جديد

فما أكثر ما يمر قراء الشعر ودارسوه على هذا البيت ، ولعلهم لا يجدون فيه إلا تعبيراً عن تكرار دورة الزمن تكراراً دلت عليه الجملة الأولى (سنون تعاد) ، وأكدته الجملتان الأخريان في البيت . لكن ناقداً كالـدكتور محمد مصطفى بدوى يأتي أن يقف عند هذا الفهم القريب . فالبيت في رؤيته النقدية يقدم حقاً معنى الرتبة في الزمن ، وتلك هي القضية العامة التي شغل بها منذ البدء لكن الصيغة التي وردت بها هذه القضية العامة « سنون تعاد » لها دلالتها ، فكلمة « سنون » نكرة ، ومن ثم فهي خبر لمبتدأ محذوف تقديره « هي » ، وحذف المبتدأ هنا « من شأنه - كما يرى - أن يضعنا مباشرة وبدون أى تمهيد ، في قلب الموضوع باستبعاد كل ما ليس ضرورياً ، وهو فضلاً عما يتيح من الإيجاز والتركيز يضفى على الكلام صفة المباشرة والدرامية ، بل إن فيه أيضاً ما يوحى ، ولو من بعيد ، بمثل الشاعر ، مما يشبط همته ولا تجعله يكلف نفسه عناء كتابة جملة ذات مبتدأ وخبر » (٥٤) .

وقد أفاد المجيدون من شعراء الشعر الحديث من هذه الوسيلة ، وسيلة الحذف والاضمار أيما افادة واستغلوا إمكاناتها في بناء أعمالهم الشعرية استغلالاً جيداً . على أنه كثيراً ما يأتي محدد الموقع بحكم قواعد اللغة ، لكن تظل دلالاته مخبوءة تحفز القارئ إلى استكشافها . ومن أمثلة ذلك ما يقوله الشاعر صلاح عبدالصبور في مخاطبة جندي العدوان الثلاثي على مصر في عام ١٩٥٦ :

وأنت يا مدنس الخطا

تريد ، بش ما تريد

لكننى سأقتلك

من قبل أن تقتلنى أغوص في دمك

فالشاعر لم يذكر ما اتجهت إليه الإرادة في قوله : « تريد » وآثر حذفه ليترك للقارئ أن يتخيله كما يشاء ، وبالقطع لن يتخيل إلا كل شيء بشع كرهه ؛ ودلالة أخرى هي أن الشاعر كأنما هاله أن يجري لسانه بهذا الذي أراده العدو ، فيتر الكلام ، وبادر إلى صيغة الـدم ، إدانة لتفكير العدوان ودفعاً له بالقبح والسوء .

(٥٤) الذاتية والكلاسيكية في شعر شوقي ، مقال نشر بمجلة « فصول » مج ٣ ، ١٥/١٩٨٢ .

ومن هذا الاستخدام القريب التناول قول أحمد عبدالمعطى حجازى فى قصيدته :
« هذا المساء يا عزيزتى جميل »

لا تسألينى إن أتيت فى مساء غد
وفى مساء بعد غد
ماذا تريد ؟

لأننى سأدعى أنى نسيت عندكم كتاب
أنى نسيت علبة الدخان ليلة الأحد
أنى .. نعم .. أريد . ما الذى أريد
ستلمحين فكرى الشريد
من خلف عينى حائر البحث عن جواب
وأضع الأسى ولا أرد .

فى السطر السادس محذوفات متعددة تقع العين عليها بسهولة والشاعر
يصور بها التعلات الكثيرة المتنوعة التى يمكن أن يلجأ إليها من أجل التردد على
بيت من يتحدث عنها .

وكثيرا ما يجمع الحذف والإضمار مع التكرار ليكونا أداتين فنييتين فى يد الشاعر
يشكل بهما معا جانبا من تجربته الشعرية ، وإذ ذاك تخصب الدلالة وتتعدد
مستوياتها وهذا ما نراه - على سبيل المثال - فى قصيدة « أغنية حب » للشاعر
محمد إبراهيم أبو سنة من ديوانه « أجراس المساء » يقول مخاطبا مصر :

أبقى ، فما زال يمكن ألا تكونى وساما وقبرا
ومازال يمكن أن يتوقف هذاالنزيف
ويبقى جمالك عصرا ... وعصرا

ومازال يمكن ... مازال يمكن ... مازال يمكن ... ما
أبقى ... أحبك .

فالشاعر يحس أن الألفاظ قاصرة عن الإحاطة بما يمكن لمصر أن تكونه فيلجأ إلى
أسلوب الحذف والإضمار ، حيث يحذف فاعل الفعل « يمكن » بعد أن صرح به
مرتين من قبل ، إيجاء بلا محدودية الامكانيات المتاحة أمام المحبوبة مصر ، وأن ما

يمكن أن تكونه لا يستطيع أن يحيط به تحديده ، ولا يكتفى بالحذف في عبارة واحدة ، وإنما يكرر العبارة « وما زال يمكن ... » أكثر من مرة ليضعف من الإيحاء بكثرة الامكانيات وعدم تناهيها . وفي المرة الأخيرة لا يبقى من العبارة إلا على كلمة « ما » ويحذف ما عداها . وهنا تزداد القيمة الإيحائية للحذف فتتضعف إيحاءاته ولا ندرى إذا ما كان هذا الحذف استمراراً في نفس الاتجاه في الإيحاء بعدم تناهي ما يمكن لمصر أن تكونه ؟ أم هو تعبير عن يأس الشاعر من تحقق هذه الامكانيات ؟ أم هو احساس منه بأنه انساق وراء الأمل والأحلام أكثر مما ينبغي ، ومن ثم فانه يبتتر هذا السياق بهذا الأمر الصارم « أفيق » ليختم القصيدة عقب ذلك بهذا القرار الحاسم « أحبك » ... فمهما أحاط الشك والغموض بأشياء كثيرة في رؤيا الشاعر فان هناك يقينا واحدا واضحا فوق أى شك ، وهو حب الشاعر لمصر ولذلك فانه يعبر عن هذا الحب بهذه الصيغة التقريرية الحاسمة « أحبك » (٥٥) .

وقد يخفى أمر الحذف في التعبير الشعري المعاصر لأن الجمل المذكورة استوفت أركانها وقيودها ، لكن الدارس المحال ما يلبث أن تتبين له أن الكلام على الحذف ، ولذا يلجأ بعض الشعراء إلى وضع بعض النقط رمزا بها إلى ذلك المحذوف . في قصيدة « الرحلة ابتدأت » للشاعر أحمد عبدالمعطى حجازى وهى القصيدة التى رثى بها الراحل جمال عبدالناصر يقول :

تلقي عصا النسيان تحت جدارهم يوما
وتمسح عندهم تعب الرحيل

.....
لكن بدر الليل لم يشرف علينا من ثنيات الوداع
ونعاه ناع !

.....
يتمزق الصمت الحدادى الكثيب على المنحدر قطارنا

(٥٥) الدكتور على عشرى زايد ، عن بناء القصيدة العربية الحديثة (مكتبة دار العلوم ، الطبعة الأولى

في الليل وهو يمر منتحبا بأطراف المدينة

فالشاعر بصيغة الاستدراك في السطر الثالث يطوى كثيرا من الأماني والأحلام التي يحلم بها جمهور الفقراء الذين يمثلون قطاعا عريضا من شعب مصر كان يرى في الرئيس عبدالناصر ملاذا وجمي ، ثم يضيف عليه هالة من الجلالة والفخامة تشع من تلك الإشارة التاريخية الدالة حين وقف الأنصار على مشارف المدينة فرحين بمقدم النبي ﷺ مهاجرا إليهم . وكان السطر الثاني عبارة في غاية الوجازة والحسم في إعلان نبأ الموت دون تمهيد ، إلا الإشارة في السطر السابق إلى عدم اشراق البدر لمن ياتون بترقبون طلوعه . ويحلى الشاعر بينه وبين قارئه عقب هذا السطر ليتركه نهبا لتصورات وأخيلة لا تنتهى ، ترتوى كلها من وقع ذلك النبأ على أسماع الفقراء لكنه يرمز إلى هذا القدر المحنوف من الكلام ، وهو كثير ، بسطر من النقط يعود بعدها السياق إلى الالتئام مرة أخرى بسطر جديد .

على هذا النحو يمكن تطوير دراسة الحذف والإضمار الذى أولاه بعض البلاغيين العرب القدماء شيئا من الاهتمام لكنه استحال في الدرس البلاغى عند المتأخرين قواعد ذهنية جامدة بعيدة كل البعد عن مسالك الأداء الفنى في التعبير الأدبى .

أسلوب التكرار بين تنظير البلاغيين وإبداع الشعراء

من الظواهر الأسلوبية التي عالجها البلاغيون والنقاد العرب ، أسلوب التكرار ، والمراد به إعادة ذكر كلمة ، أو عبارة ، بلفظها ومعناها ، في موضع آخر أو مواضع متعددة ، من نص أدبي واحد . ولعل ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) كان من أوائل من تناولوا هذا الموضوع ، حين تعرض لبيان أسلوب التكرار في بعض سنن القرآن الكريم ، كسورتي « الكافرون » و « الرحمن » ؛ ففي السورة الأولى يقول الله سبحانه وتعالى على لسان رسوله ﷺ ، مخاطبا الكافرين : ﴿ لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد ولا أنا عابد ما عبدتم ولا أنتم عابدون ما أعبد ﴾ ، وفي السورة الثانية تكررت آية ﴿ فبأى آلاء ربكما تكذبان ﴾ على مدارها كلها تقريبا ؛ وقد قال ابن قتيبة في تفسير ذلك إن هذا التكرار جار على مذاهب العرب ، وإن الغرض منه التوكيد والإفهام ، ويصدق ذلك - في رأيه - على عدد آخر من الآيات جاءت بأسلوب التكرار ، كقوله تعالى ﴿ كلا سوف تعلمون ﴾ ثم كلا سوف تعلمون ﴿ ؛ وقوله ﴿ فإن مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا ﴾ ، وقوله ﴿ أولئِكَ لَكَ فَالْوَيْ لَكَ فَالْوَيْ ﴾ ، وقوله ﴿ وما أدراك ما يوم الدين ﴾ ثم ما أدراك ما يوم الدين ﴿ ، واستشهد ابن قتيبة لرأيه ببعض أبيات من الشعر ، منها قول الشاعر :

كم نعمة كانت لكم كم كنتم / وكنتم

وقول الآخر :

هلا سألت جموع كُنْ — مدة يوم ولوا أين أيننا

ويشرح ابن قتيبة موجب تأكيد المعنى ، بتكرار اللفظ الدال عليه ، في سورة « الكافرون » فيقول إن الكفار أرادوا مساومة الرسول عليه السلام ، بأن يعبد ما يعبدون ، ليعبدوا ما يعبد ، وأبدعوا في ذلك ، وأعدوا ، فأراد الله عز

وجل حسم أطماعهم ، وإكذاب ظنونهم ، فأبدأ وأعاد في الجواب (٥٦) .

ويقول عن التكرار في سورة « الرحمن » إن الله سبحانه وتعالى عدد في هذه السورة نعماءه ، وأذكر عباده آلاءه ، ونههم على قدرته ؛ ولطفه بخلقه ، ثم أتبع ذل كل خلة وصفها بهذه الآية ، وجعلها فاصلة بين كل نعمتين ، ليفهمهم النعم ، ويقررهم بها (٥٧) .

وقد حلدا أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥ هـ) حلو ابن قتيبة ، ونقل كلامه مع شيء من الاختصار ، وليس له من إضافة تذكر سوى استشهاده لرأيه - في أن التكرار في سورة « الرحمن » لتنوع المتعلق - بشطرين من الشعر ؛ تكرر كل منهما في القصيدة التي ورد فيها مرات كثيرة ، أحدهما قول مهلهل :
على أن ليس عدلاً من كليب

والآخر قول الحارث بن عباد :

قرباً مربط النعامة منى (٥٨)

فتكرار هذين الشطرين ، في رأيه ، للغرض نفسه ؛ وثمة إضافة أخرى ، وهو جعله التكرار صورة من صور الإطناب في الكلام .

ويبدو أن ابن رشيق (ت ٤٥٦ هـ) كان أكثر البلاغيين والنقاد العرب القدامى التفاتاً إلى هذه الظاهرة ، وحديثاً عنها ، فقد خصص لها باباً كاملاً ، في

(٥٦) انظر تأويل مشكل القرآن ، شرح السيد أحمد صقر ، الطبعة الثانية ١٣٧٣ هـ - ١٩٧٣ م ص ٢٣٥ - ٢٣٧ . وقد ذكر ابن قتيبة وجهاً آخر للتكرار في هذه السورة وهو أن القرآن لم يكن ينزل دفعة واحدة ، وإنما كان ينزل مفزاً على حسب الوقائع ، فكان المشركين لما طلبوا من الرسول أولاً أن يعبد آلهتهم ليعبدوا إلهه ، أنزل الله عز وجل قوله ﴿ لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد ﴾ ، ثم غيروا مدة من الزمان وجاعوه فقالوا له : « اعبد بعض آلهتنا يوماً أو شهر أو حولا ، ونعبد إلهك يوماً أو شهراً أو حولا ، فأنزل الله تعالى : ﴿ ولا أنا عابد ما عبدتم ولا أنتم عابدون ما أعبد ﴾ أى إن كنتم لا تعبدون إلهي إلا بهذا الشرط فإنكم لا تعبدونه أبداً .

انظر ص ٢٣٨ ، وانظر كذلك أمالي المرتضى ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، الطبعة الثانية ، القسم الأول ص ١٢٠ - ١٢٢ .

(٥٧) انظر تأويل مشكل القرآن ، ص ٢٣٩ .

(٥٨) انظر الصناعتين ، تحقيق على محمد الجاوى ، ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، ص ١٩٩ وما بعدها .

كتابه « العمدة » سماه « باب التكرار » (٥٩) ؛ أجل . إنه صرف جهده فيه إلى الحديث عن التكرار في الشعر فحسب ، ولم يحظ القرآن الكريم إلا بإشارة سريعة إلى آية سورة « الرحمن » السابقة ، وعذره في ذلك أن الكتاب موقوف على دراسة الشعر وحده صناعة ونقدا ، كما ينطق بذلك عنوانه « العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده » . وليس معنى ذلك أن ابن رشيق قام باستيعاب أساليب التكرار في الشعر العربي حتى عصره ، فالواقع أنه لم يتناول كل أنماط التكرار ، وإنما قصر كلامه على تكرار الكلمة المفردة ، بل على نوع منها فقط وهو الاسم ، علما كان أم غير علم ؛ أما تكرار الجملة ، أو العبارة التي تتألف من أكثر من جملة فلا مكان لها عنده .

وليس لوحدة النمط التكرارى عند ابن رشيق أثر سلبي على الدلالة التي تفيدها ، فلا ينحصر تكرار الاسم في دلالة واحدة ، بل تتعدد وتتوحد تبعاً لتعدد المواقف وتنوعها ؛ فالشاعر يكرر اسماً معيناً ؛ إما على سبيل التشويق والاستعذاب ، إذا كان في مقام النسيب ، كقول امرئ القيس :

ديار لسلمى عافيات بذي الخال	ألحَّ عليها كل أسحم هطال
وتحسب سلمى لا تزال كمهدنا	بوادى الخزامى أو على رأس أو عال
وتحسب سلمى لا تزال ترى طلاً	من الوحش أو يئضاً بميثاء محلال
ليالى سلمى إذ تريك منضداً	وجيدا كجيد الرئم ليس بمعطال

أو للتنويه بصاحبه ، والإشادة بذكره ، إن كان المقام مقام مدح كقول الشاعر :

ولائمة لامتك يا فيض في الندى	فقلت لها : هل يقدح اللوم في البحر
أرادت لثنى الفيض عن عادة الندى	ومن ذا الذى يثنى السحاب عن القطر
كأن وفود الفيض يوم تحملوا	إلى الفيض لا قوا عنده ليلة القدر
مواقع جود الفيض في كل بلدة	مواقع ماء المزن في البلد القفر

فتكرير اسم المملوح تنويه به ، وإشادة بذكره ، وتفخيم له في القلوب

(٥٩) انظر العمدة ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، ج ٢ ص ٧٣ - ٧٨ .

والأسماع . أو على سبيل التقرير والتوبيخ كقول بعضهم :
إلى كم وكَم أشياء منكم تريبنى أغمض عنها لست عنها بذى عمى
أو على سبيل التعظيم للمحكى عنه ، أو الوعيد والتهديد فى مقام العتاب
الموجع ، أو الحزن والتوجع فى مقام الرثاء والتأين ، أو التشهير وشدة التوضيح
سأل الهجاء .. وهكذا .

واستشفاف ابن رشيق لتلك الدلالات ، والاستشهاد لها بنماذج من الشع
يدل ، من غير شك ، على امتلاكه لحس فنى جيد ؛ بيد أنه صُلِّر حديثه فى ها
الباب بمقدمة تحتاج إلى مراجعة ؛ ذلك أنه يقول : « وللتكرار مواضع يحس
فها ، ومواضع يقيح فيها ، فأكثر ما يقع التكرار فى الألفاظ دون المعانى ، وهو فى
المعانى دون الألفاظ أقل ، فإذا تكرر اللفظ والمعنى جميعاً فذلك الخذلان بعينه »

ومن حق ابن رشيق أن نشيد بما قرره فى أول كلامه من حسن التكرار
حيننا ، وقبحه حيننا آخر ، فتلك نقطة تحسب له ، وتشهد بفطنته ، وحس
تذوقه ، وإن كنا نلاحظ أنه لم يهتد إلى الأساس الفنى الذى يمكن الاستناد إليه
أو الاستئناس به فى هذا المجال ، حتى فيما وصفه بأنه تكرار معيب ، كأبيات ابر
الزيات التى يقول فيها :

أتعزف أم تقيم على التصاى	فقد كثرت مُناقلة العتاب
إذا ذكر السلو عن التصاى	نفرت من اسمه نفر الصعاب
وكيف يلام مثلك فى التصاى	وأنت فتى المجانة والشباب ۱۱۹
سأعزف إن عزفت عن التصاى	إذا ما لاح شيب بالغراب
ألم ترنى عدلت عن التصاى	فأغرتنى الملامة بالتصاى ۱۱۹

فقد علق عليها بقوله : « فملاً الدنيا بالتصاى ، على التصاى لعنة الله من أجله فقد
برد به الشعر ، ولاسيما وقد جاء به كله على معنى واحد من الوزن ، لم يغد ب
عروض البيت » ؛ فما استفاد من هذا التعليق أن إكثار الشاعر من ترديد كلم
« التصاى » ، بالإضافة إلى وقوعها فى موضع واحد فى كل الأبيات هما السبب فى
استهجان التكرار ، والحكم عليه بأنه معيب . وأحسب أن هذا التعليل لا يمس

النقطة الحساسة في الموضوع ، وأنا نقرب كثيراً من روح الفن حين نقول إن منشأ ثقل التكرار هنا هو فقدان الكلمة المكررة لأية دلالة شعورية خاصة ، يستجيب لها وجدان المثقلى ، ويتجاوب بها مع إحساس الشاعر ، وسواء بعد ذلك أقل تكرار الكلمة أم كثر ، وإن كان الإكثار يزيد من الإحساس بثقلها وبرودتها .

تبقى قضية تقسيم التكرار إلى تكرار للألفاظ دون المعانى ، وتكرار للمعانى دون الألفاظ ، وتكرار للفظ والمعنى جميعاً ؛ فهو تقسيم عقلى يدل على إيمان ابن رشيق بأن لكل من اللفظ والمعنى كيانه المستقل ، وأنهما لهذا قد يتكرران معا ، وقد يتكرر أحدهما دون الآخر . والحق أن تكرار اللفظ دون المعنى لا يندرج تحت التكرار بمفهومه المتعارف عليه بين علماء اللغة وأهل البلاغة ، والذي أشرنا إليه في البداية ، وإنما هو ظاهرة أخرى معروفة في البلاغة العربية تسمى الجناس ، ولا ينبغي الخلط بين الظاهرتين . وعلى أية حال فإن ابن رشيق لم يذكر نموذجاً لهذا النوع . أما تكرار المعانى دون الألفاظ فيمثل له بقول امرئ القيس :

فيا لك من ليل كأن نجومه بكل مغار القتل شدت يذبل
كأن الثريا علقت في مصامها بأمراس كتان إلى صم جنبدل^(٦٠)

فالبيت الأول ، فى رأيه ، يغنى عن الثانى ، والثانى يغنى عن الأول ، ومعنهما واحد لأن النجوم تشتمل على الثريا ، كما أن « يذبل » يشتمل على صم الجنبدل ؛ وقوله : « شدت » مثل قوله : علقت بأمراس كتان^(٦١) .

والذى نميل إليه أن المعنى خاصة فى الشعر وما كان على شاكلته من فنون القول ، لا يتكرر بحذافيره دون تكرار اللفظ ، اللهم إلا إذا كان المراد بالمعنى

(٦٠) أغد الحبل : قتله قتلا شديداً محكما فهو مغار ؛ ويذبل : جبل فى نجد ؛ والثريا : ستة نجوم ظاهرة وبينها كواكب خفية كثيرة العدد ، وهى جميعاً تسمى : النجم جعلوه كالعلم لها . وحصام النجم : معلقه ومكانه فى السماء ؛ والأمراس : جمع مرس وهو الحبل الشديد القتل ، والصم : جمع أصم وهو الصلب ، والجنبدل : الصخور العظام الشداد .

(٦١) ذهب العلامة محمود شاكر إلى أن كلا البيتين يختلف عن الآخر وأن امرأ القيس رمى فى البيت الأول إلى غير ما رمى فى الثانى . انظر طبقات فحول الشعراء . السفر الأول ص ٨٦ هامش ١ .

حينئذ المعنى فى أصله المجرد ، أو الغرض من الكلام ، فذلك الذى يصدق عليه أنه يأتى مكرراً ، دون أن يكون اللفظ الدال عليه مكرراً ؛ أما إذا أريد بالمعنى كل ما يحمله الكلام من دلالات معجمية أصلية ، وأخرى هامشية ، وما يشعه من إحياءات بحكم السياق ، والبناء اللغوى للعبارة ، فلا يمكن أن يتكرر دون تكرار اللفظ الذى يعبر عنه .

وما هو أشد غرابة فى كلام ابن رشيق حكمه على تكرار اللفظ والمعنى جميعاً بأنه الخذلان بعينه ؛ فمثل هذا الحكم يجعلنا نتساءل : أليس مراد ابن رشيق بهذا اللون من التكرار إعادة ذكر العبارة كاملة فى موضع آخر من النص ؟ وإذا كان هذا هو المراد - ويتعين أن يكون مراداً - فكيف يحكم عليه بالخذلان ، وقد ورد كثيراً فى القرآن الكريم ، كما ورد فى الشعر العربى ١٩ . صحيح أنه فى بعض المواطن غير القرآن الكريم ، ربما لا يؤدى دلالة فنية ، ويكون عبثاً على السياق ، لكن ذلك لا يعنى دمه بالخذلان على وجه الإطلاق .

ومع كل هذا يبقى تناول ابن رشيق - فى جملته - لأسلوب التكرار تناولاً متميزاً بين أقرانه من النقاد والبلاغيين القدماء . ومن المؤسف أن علماء البلاغة المتأخرين الذين أتوا بعده فى القرن الخامس والقرون التالية لم يفيدوا منه شيئاً فى دراستهم لهذا الموضوع ، وآثروا السير على درب أى هلال الذى سبقه بما يزيد على نصف قرن من الزمان ؛ فهذا الخطيب القزوينى ، أبرز البلاغيين المتأخرين وأوسعهم تأثيراً فى الدراسات البلاغية حتى العصر الحديث ، يعد التكرار صورة من صور الإطناب ، كما فعل أبو هلال ، ويشير إلى الغرضين اللذين ذكرهما من قبل صراحة أو ضمناً ، ويستشهد بما استشهد به من آيات قرآنية . ثم يضيف غرضين آخرين ، ليسا بذى أهمية كبيرة ؛ أحدهما زيادة التنبيه على ما ينفى التهمة ليكمل تلقى الكلام بالقبول ، كما فى تكرار عبارة « يا قوم » فى قوله تعالى : ﴿ وقال الذى آمن يا قوم اتبعون أهدكم سبيل الرشاد يا قوم إنما هذه الحياة الدنيا متاع وإن الآخرة هى دار القرار ﴾ ؛ والآخر طول الكلام كما فى قوله تعالى ﴿ ثم إن ربك للذين عملوا السوء بجهالة ثم تابوا من بعد ذلك وأصلحو إن ربك من بعدها لغفور رحيم ﴾ وقوله : ﴿ ثم إن ربك للذين هاجروا من بعد ما فُتِنُوا ثم

جاهدوا وصبروا إن ربك من بعدها لغفور رحيم ﴿٦٢﴾ ، ففي كلتا الآيتين تكررت « إن » مع اسمها ، لطول الفاصل بينهما وبين الخبر .

ومع اقتفاء الخطيب لأثر أى هلال فى هذا الأسلوب ، لم يلتفت إلى الشعر ، بل إنه لم يشر إلى البيتين اللذين ذكرهما أبو هلال .

وقد قنع بعض الدارسين المحدثين (٦٣) بما ذكره الخطيب القزوينى ، على حين أضاف بعضهم عدة أغراض أخرى (٦٤) ، وهى قصد الاستيعاب كقولك : قرأت الكتاب باباً باباً ، والتلذذ بذكر المكرر كقول مروان بن أبى حفصة : سقى الله نجدا والسلام على نجد ويا حبذا نجد على القرب والبعد وكإظهار التحسر كقول الشاعر يرثى معن بن زائدة :

فيا قبر معن أنت أول حفرة من الأرض خُطت للسماحة مضجعاً
ويا قبر معن كيف وارىت جوده وقد كان منه البر والبحر مترعاً

بيد أن هذه الأغراض ، مع ما سبقها ، لا تعكس - من الوجهة النظرية - استخدامات الشعراء المحدثين لأسلوب التكرار بأنماطه الكثيرة ودلالاته المتعددة ، كما سنرى فيما بعد ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن أسلوب تناولها الذى يتسم بالجمع والتلخيص لا يشبع حاسة التذوق لدى القارئ ، بالنسبة لهذا الأسلوب .

إن هناك كثيراً من الآيات القرآنية جاءت بأسلوب التكرار ، على تنوعه ، ولم يحاول البلاغيون ، بعامة ، دراستها ، واستبطان أسرارها ؛ من ذلك مثلاً تكرار آيتى : ﴿ إن فى ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين . وإن ربك هو العزيز الرحيم ﴾ ثمانى مرات فى سورة الشعراء (٦٥) ؛ وتكرار الآيات الثلاث التالية :

(٦٢) انظر بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح ، ج ٢ ، الطبعة السادسة ، ١٣٦ - ١٣٧ .

(٦٣) انظر أحمد مصطفى المراغى ، علوم البلاغة ، الطبعة الثالثة ، ص ١٩٨ - ١٩٩ ، ويلاحظ أنه أورد الشطرين اللذين ذكرهما أبو هلال المهلهل والحارث بن عباد .

(٦٤) انظر السيد أحمد الهاشمى ، جواهر البلاغة ، الطبعة الثانية عشرة ، ٢٢٩ - ٢٣٠ ، والدكتور درويش الجندى ، علم المعانى ، ص ١٧٨ - ١٧٩ ، وإن كان أولهما قد أضاف ثلاثة أغراض ، يبدو أحدهما متكلفاً ، ويتدرج الآخران - عند التأمل - فى الأغراض المشار إليها .

(٦٥) الآيات : ٨ - ٩ ، ٦٧ - ٦٨ ، ١٠٣ - ١٠٤ ، ١٢١ - ١٢٢ ، ١٣٩ - ١٤٠ ، ١٥٨ -

١٥٩ ، ١٧٤ - ١٧٥ ، ١٩٠ - ١٩١ .

﴿إني لكم رسول أمين فاتقوا الله وأطيعون وما أسألكم عليه من أجر إن أجرى إلا على رب العالمين﴾ في السورة نفسها خمس مرات (٦٦) ؛ وتكرار آيتي : ﴿فكيف كان عذابي ونذر ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر﴾ متعاقبتين ثلاث مرات في سورة القمر (٦٧) ، والفصل بينهما بآية أخرى في موضع واحد ، وذلك قوله تعالى : ﴿فكيف كان عذابي ونذر إنا أرسلنا عليهم صيحة واحدة فكانوا كهشيم المحتظر ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر﴾ . هذا بالإضافة إلى ما يمكن أن نسميه بالتكرار المنقوص ، وهو ذلك النمط من التكرار الذي يعترى العبارة المكررة فيه شيء من التغيير في بنائها ، أو في بعض مفرداتها ، كقوله تعالى في سورة البقرة : ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾ مع قوله في سورة آل عمران ﴿قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾ (٦٨) ؛ كذلك قوله تعالى في سورة غافر : ﴿أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين كانوا من قبلهم كانوا هم أشد منهم قوة وآثارا في الأرض فأخذهم الله بذنوبهم وما كان لهم من الله من واق﴾ مع قوله بعد ذلك في السورة نفسها : ﴿أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أكثر منهم وأشد قوة وآثارا في الأرض فما أغنى عنهم ما كانوا يكسبون﴾ (٦٩) .

لقد كان حريًا بالبلاغيين أن يتأملوا هذه الآيات وغيرها مما جاء بأسلوب التكرار ، ولا يتسع المقام لذكره ، وأن يستثمروا إشارات السابقين (٧٠) ،

(٦٦) الآيات : ١٠٧ - ١٠٨ - ١٠٩ ، ١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٧ ، ١٤٣ - ١٤٤ - ١٤٥ ، ١٦٢ - ١٦٣ - ١٦٤ ، ١٧٨ - ١٧٩ - ١٨٠ .
(٦٧) الآيات : ١٦ - ١٧ ، ٢١ - ٢٢ ، ٣٩ - ٤٠ .
(٦٨) آية ١٣٦ في البقرة ، وآية ٨٤ في آل عمران .
(٦٩) الآيتان : ٢١ - ٨٢ .

(٧٠) حاول تاج القراء محمود بن حمزة بن نصر الكرماني - الذي يرجح أنه عاش في أواخر القرن الخامس الهجري وأوائل السادس - معالجة هذا الموضوع ، في كتاب أسماه « البرهان في توجيه متشابه القرآن »

وينمونها ، لكنهم لم يفعلوا . بل إن ولع المتأخرين منهم ، ومن جاراتهم من المحدثين ، بالتشقيق والتفريع ، وإسرافهم في العناية بالجزئيات ، وحرصهم على استيفاء القسمة العقلية ، حال دونهم ودون النظر المنهجي السليم ، وأفضى بهم ، في كثير من الأحيان إلى بعثرة الظاهرة الواحدة والحديث عنها في مواطن متفرقة ؛ فهم - على سبيل المثال - فصلوا بين ظرفي الجملة ، ومتعلقاتها ، وجعلوا لكل من الأجزاء الثلاثة مبحثا مستقلا ، فيما أسموه « علم المعاني » فهذا مبحث « أحوال المسند إليه » ، وذلك مبحث « أحوال المتعلقات الفعل » . وفي حديثهم عن الحالات المتقابلة التي تعرض لكل هذه الأجزاء أو لبعضها ، استجابة للنوع وأغراض معينة لم يكتفوا بالحديث عن تلك التي تكمن وراءها أسرار حقيقية ، وتستمد وجودها من نماذج حية في التراث الأدبي ، وإنما خضعوا للاعتبارات المشار إليها سلفا أو لبعضها . يبلو ذلك بوضوح في حديثهم عن حالة الذكر التي تعيننا هنا ، سواء للمسند إليه أم للمسند ؛ فلو تأملنا الأمثلة التي ساقوها في ذكر المسند إليه ، لأدركنا أن بعضها لا يحقق الغرض بمجرد الذكر ، بل بتكرار الذكر ، ومؤدى ذلك أن هذه الأمثلة ونظائرها جديرة بأن تعالج ضمن أسلوب التكرار ، من ذلك قوله تعالى : ﴿ أولئك الذين كفروا بربهم وأولئك الأغلال في أعناقهم وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ ، وآيات عمرو بن كلثوم :

وقد علم القبائل من معدّ إذا قُبِّبَ بأبطحها بُنيينا
بأننا المنعمون إذا قلدنا وأنا المهلكون إذا أتينا
وأنا المانعون لما أردنا وأنا النازلون بحيث شينا

= لما فيه من الحجة والبيان ، وقد حققه الأستاذ عبدالقادر أحمد عطا ، ونشره في عام ١٩٧٧ (دار الاعتصام) بعنوان آخر ، رأى أنه أدل على موضوعه ، وهو « أسرار التكرار في القرآن » ، ومما قاله الكرمانى في مقدمته أنه يذكر فيه الآيات المتشابهات التي تكررت في القرآن وألفاظها متفقة ، ولكن وقع في بعضها زيادة أو نقصان ، أو تقديم أو تأخير ، أو إبدال حرف مكان حرف ، أو غير ذلك مما يوجب اختلافا بين الآيتين أو الآيات التي تكررت من غير زيادة ولا نقصان ، وبين السبب في تكرارها ، والداعى إلى استخدام ذلك فيها دون الآية الأخرى ، وهل كان في ما هذه السورة يصلح مكان ما في السورة التي تشاكلها .. غير أن ما قدمه الكرمانى فعلا في ذلك الكتاب لا يعدو أن يكون لمحات سريعة ، فضلا عن أنه لا يعالج الموضوع في أغلب الأحيان بالرؤية الفنية التي تنشدها .

وأنا التاركون لما سخطنا وأنا الآخلون لما هوبنا
وقول الشاعر :

بالله يا ظبيات القاع قلن لنا ليلى منكن أم ليلى من البشر

والغرض من الآية القرآنية وآيات عمرو بن كلثوم هو زيادة الإيضاح والتقرير ، والغرض من بيت الشعر الأخير هو التلذذ ؛ وليس خافيا أن إفادة كلا الغرضين يرتبط بتكرار المسند إليه في كل تلك الأمثلة ، وليس بذكره مرة واحدة .

وإذا سلمنا بذلك فإننى أتقدم خطوة أخرى فأقول إنه باستبعاد الأمثلة السابقة واشباهها مما يفيد الغرضين السابقين ، من أسلوب الذكر ، لا يبقى منه بعد ذلك شيء يستحق الاهتمام ؛ فكل ما هنالك من أمثلة وأغراض داعية إليها مطبوعة بطابع التكلف والافتعال ، ولا تثبت أمام التمهيص الدقيق . وإذا أريد للبحث البلاغى أن تبث فيه حياة جديدة فلا بد أن يتخلص من تلك الزوائد ، ويعود إلى مهاده الحقيقى ، وهو العمل الأدبى . وحتى لا يكون كلامنا عزفا لنغمة معادة مملة ، علينا أن نفند ما قاله البلاغيون هنا بصورة عملية .

فهم يقولون إن من الأغراض الداعية إلى ذكر المسند إليه أن يكون الذكر هو الأصل ولا مقتضى للعدول عنه مثل : هذا أخى ، وذاك صديق . وهذا شيء عجيب ! لأن كلتا الجملتين تؤدي معنى معينا ، وهذا المعنى لا يستفاد منها إلا بذكر طرفيها معا ، فكيف يكون أداء أصل المعنى غرضا بلاغيا ؟ إن المسند إليه إذا لم يذكر في كلتا الجملتين لن يكون الكلام مفيدا ، بل لن يعد كلاما أصلا ، والشأن في البحث عن الأغراض والبواعى المرجحة لإيثار أسلوب على أسلوب أن يكون حيث يكون الخيار واردا ، فأما حيث يمتنع الخيار فلا مسوغ للحديث عن مثل هذه الأغراض . وقد تنبه بعض الشراح المتأخرين إلى هذه النقطة (٧١) ، لكن ضاع صوتهم في زحمة الاعتراضات والتأويلات والأخذ والرد ، وظل الوضع على ما هو عليه دون تغيير .

(٧١) انظر عبدالمتعال الصعدي ، بنية الإيضاح ، ج ١ ، ط ٦ ، ص ٧٨ هامش ١ .

كذلك يذكر البلاغيون من الأغراض المقتضية لذكر المسند إليه ، الاحتياط لضعف التعويل والاعتماد على القرينة ، أى أن حذف المسند إليه في هذه الحالة ممكن ، لكن القرينة الدالة على المحذوف خفيفة بعض الشيء ، فيعدل المتكلم عن الحذف إلى الذكر ، على سبيل التحوط لإفهام المراد ، ومن أمثلة ذلك أن تقول : من حضر ؟ ومن سافر ؟ فيقال : الذى حضر زيد ، والذى سافر عمرو - ولا يقال : زيد وعمر ؛ لأن السامع قد يجهل تعيين ذلك من السؤال . ومن البين أن المثال مصنوع ومفصل على قَدِّ الغرض المشار إليه ، وهكذا الحال في سائر الأمثلة التى ذكروها لهذا الغرض .

ويصدق التكلف والافتعال أيضا على بقية الأغراض وأمثلتها الموضحة ؛ كالتنبيه على غباوة السامع في قولك : الذى حضر زيد ، جوابا لمن سأل : من حضر ؟ وكإظهار تعظيم المسند إليه أو إهانته « كما في بعض الأسامي المحمودة أو المذمومة مثل : أمير المؤمنين حاضر ، والسارق اللئيم حاضر ، في جواب من سأل عنهما ؛ ومثل التبرك بذكره كقولك لمن سأل : هل يرضى هذا ؟ : الله يرضاه (٧٢) . فكل هذه الأمثلة روعى في صياغتها أن تحقق الأغراض المرسومة لها ، بغض النظر عن مدى جريانها على ألسنة المتحدثين بالعربية ، فضلا عن أقلام الأدباء والشعراء ؛ والمنهج القويم في دراسة الأساليب إنما يكون بالرجوع إليها في سياقات أدبية حية ، وليس في أمثلة جافة ، يصطنعها الذهن اصطناعا .

وما قلناه عن ذكر المسند إليه كذلك على ذكر المسند ، لأن ما ذكره البلاغيون في الأخير لا يكاد يخرج عما ذكروه في الأول ، من حيث طبيعة الأغراض الداعية إلى الذكر ؛ ففيها أيضا كون الذكر هو الأصل ، ولا داعي للعدول عنه ، والاحتياط لضعف التعويل على القرينة ، والتعريض بغباوة السامع ، والتعظيم والإهانة .. الخ . بل إن الأمثلة التى استشهدوا بها لبعض الأغراض ، لا

(٧٢) انظر عبدالمتعال الصعدي ، السابق ص ٧٨ ، ٧٩ ، ومن الأغراض التى أشار البلاغيون إليها ، التسجيل على السامع حتى لا يتأتى له الإنكار ، كقول الفرزدق في علي بن الحسين رضى الله عنهما :
 هذا ابن خير عباد الله كلهم هذا التقى التقى الطاهر العلم
 ولا نعرف كيفية تحقيق الغرض المذكور في هذا البيت ، فللشاعر أن يقول ما يشاء دون أن يكون أحد ملزما بما يقول !!

تتجاوز أحيانا نموذجاً واحداً يتناقله الدارسون جيلاً بعد جيل ، أو قالباً نمطياً يملؤه كل دارس بما يراه .

ولا يفوتنا في هذا المقام أن ننوه بالدراسة العميقة التي قام بها الصديق الدكتور محمد أبو موسى لمباحث علم المعاني ، والتي فطن فيها ، في أثناء حديثه عن ذكر المسند إليه ، وذكر المسند^(٧٣) ، إلى تكرار كل منهما في بعض الأمثلة التي استشهد بها ، فركز حديثه على ذلك التكرار ، وناط به أداء الدلالة المعينة في السياق ؛ لكنه مع إدراكه لتلك الحقيقة ، لم يستطع أن يفلت من إسار منهج البلاغيين المتأخرين الذي يقوم على الفصل بين جزئى الجملة ، ومعالجة كل منهما معالجة مستقلة ، ووفقاً لهذا المنهج يمكن أن يعتد بذكر الكلمة الواحدة في السياق الواحد حيناً ، وتهمل حيناً آخر ؛ فيعتد بذكرها حين تكون مسند إليه ، أو مسندا ؛ أما ما عدا ذلك فلا أهمية له ، مع أن الدلالة واحدة والسياق متصل ؛ ففي أبيات مالك بن الريب التي استشهد بها في ذكر المسند إليه ، وهى :

ألا ليت شعرى هل أبيتن ليلة بحجب الغضا أُرْجى القِلاصِ النواجيا
فليت الغضا لم يقطع الركبُ عرضه وليت الغضا ماشى الركاب لياليا
لقد كان في أهل الغضا لو دنا الغضا مزار ولكن الغضا ليس دانيا

يقتصر تحديد دلالة التكرار على ورود كلمة « الغضا » في موضع المسند إليه فقط ، وهى أربعة مواضع^(٧٤) ؛ أما الموضعان اللذان لم تأت فهما مسندا إليه ، وهما قوله « بحجب الغضا » في البيت الأول ، وقوله « في أهل الغضا » في البيت الأخير ؛ فلا يدخلان في الحسبان . ومثل هذه التجزئة يرفضها العقل والنطق معا ، فالدلالة نابعة من تكرار نفس الكلمة أيا كان موقعها في السياق .

ويسرى هذا الاعتراض أيضا على عدد من النماذج التي استشهد بها في مبحث ذكر المسند ، والتي تعد من قبيل التكرار كذلك ، مثل قوله تعالى : ﴿ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴾ ، وقوله : ﴿ أَفَأَمَّنْ أَهْلُ الْقُرَى أَنْ

(٧٣) انظر الدكتور محمد أبو موسى ، خصائص التراكيب ، الطبعة الثانية ، ص ١٣٦ وما بعدها ، وص ٢٣٠ وما بعدها .

(٧٤) هى كونها اسم « ليت » مرتين وفاعل الفعل « دنا » ، واسم « لكن » .

يأتهم بأسنا ضحى وهم يلعبون . أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم
الخاسرون ﴿٧٥﴾ ، وقول ابنة عم للنعمان بن بشير في رثاء زوجها :
وحدثني أصحابه أن مالكا أقام ونادى صنفه برحيل
وحدثني أصحابه أن مالكا ضروب بنصف السيف غير نكول

فليس من السائغ نسبة الدلالة المستفادة من التكرار ، في كل ما سبق ، إلى
تكرار المسند ، وإغفال الطرف الآخر للجملة وبقيّة توابعها التي تكررت هي
أيضا مع المسند في كلا البيتين والأبيات الأخرى التي لم نذكرها .

ولا سبيل إلى السلامة من الوقوع في تلك المزالق الناجمة عن النظرة الجزئية
الانفصالية إلا بمنهج جديد ، يعتمد - بالإضافة إلى ما ذكرناه من العودة إلى النص
الأدنى - على توحيد المعالجة للظاهرة الأسلوبية الواحدة ؛ ويتحقق ذلك هنا بإلغاء
مبحث الذكر برمته (٧٥) ، بعد استصفاء ما يعد من نماذجه من قبيل التكرار ، لتتم
دراستها تحت هذا الأسلوب ؛ وهكذا تجتمع الأشتات المتماثلة تحت سقف واحد ؛
فبدلا من أن يكون هناك حديث عن التكرار بغير اسمه ، في مبحث ذكر المسند
إليه ، وذكر المسند ، وحديث عنه باسمه ، في مبحث الإطناب ، يتم الحديث عنه
في مبحث واحد ، تحت عنوان واحد . ومزية أخرى يحققها هذا المنهج ، وهي أنه
يجنبنا عناء البحث عن تحديد موقع الكلمة النحوى في السياق ، وهل هي ، أولا ،
مسند إليه أو مسند - وهي الخطوة التي يتطلبها منهج البلاغيين - قبل الحديث عن
دلالة تكرارها ، فالمعول عليه حيثما هو كون الكلمة مكررة أيا كان موقعها
النحوى في السياق .

هذا هو موقف البلاغيين القدامى والمحدثين أيضا من التكرار ، وعلينا أن
نعرض لاستخدام الشعراء له قديما وحديثا ، لنرى كيف وظفه هؤلاء الشعراء ،
وأفادوا من إمكاناته الغنية .

وفي هذا الصدد يمكن القول بأن التكرار في الشعر العربي القديم لا
ينحصر - كما يفهم من كلام ابن رشيق - في تكرار الأسماء فحسب ، بل يتجاوز

(٧٥) لعل مما يميز رأينا هذا عدم تعرض الإمام عبدالقاهر الجرجاني له كتابه « دلائل الإعجاز » و
« أسرار البلاغة » ، وهو الذى بلغ البحث البلاغى على يديه ذروة نضجه واكتماله .

الكلمة المفردة إلى الجملة ، وإلى شطر كامل من البيت ، كما سيتضح فيما بعد ؛ وإن كان تكرار الأسماء هو الذى شاع أكثر من غيره . وفى حالة تكرار الاسم لا تكاد تخرج دلالاته عما أشار إليه ابن رشيق ؛ ولا بأس حينئذ أن نبني على فكرته السابقة ، ونعمقها بشيء من التفصيل والتحليل .

إن تكرار الشاعر لاسم معين فى قصيدته ، سواء كان هذا الاسم علما على شخص أم علما على مكان إنما يعكس طبيعة علاقته به ؛ فهو تكرار لا يجرى كيفما اتفق ، بل ينبض بإحساس الشاعر وعواطفه . يبدو ذلك جليا فى أبيات مالك بن الريب السابقة التى يرقى بها نفسه ، حين استشعر دنو أجله ، بعيدا عن ديار قومه ؛ فقد تواطأ على نفسه حينئذ إحساسان طاغيان ، إحساس بالحزن وإحساس بالغربة وكانت تلك البقعة من الأرض التى شهدت مرج طفولته ، وصبوات شبابه ، تمثل فى تلك اللحظة ، مركز الثقل فى إحساسه ، فهو مشدود إليها نفسيا بوعى أو بغير وعى ، فانطلق يردد اسمها على لسانه عدة مرات ، كأنما يحاول بالتكرار أن يطفىء لهيب الشوق والحنين فى فؤاده .

وفى إطار تلك الدلالة النفسية العاطفية لهذا التكرار يأتي تكرار الشعراء الغزليين لأسماء حبيباتهم ، لاسيما إذا كان الحب محروما يعز فيه اللقاء ، فينقلب الحرمان حينئذ نارا مشتعلة ، ولا يجد الشاعر مرفأ يلوذ به ، ويأنس إليه سوى اسم حبيبته يردده على لسانه تعويضا له عن هذا الحرمان . والواقع أن هذا شعور كامن فى فطرة الإنسان التى فطر عليها ، فالإنسان ينزع دائما إلى ما يحب ، وقلبه يخفق بذكره فى كل خطوة يخطوها ، وكل حركة تصدر عنه وإن لم يع ذلك كل الوعى ، وقد عبر قيس بن الملوح عن هذه الفطرة حين قال :

أحب من الأسماء ما وافق اسمها أو أشبهه أو كان منه مدانيا

ولا عجب إذن ، إذا جرى اسم حبيبته « ليلي » على لسانه مرات ومرات فى مواطن متعددة من شعره ، فهى ملء سمعه وبصره وقلبه ، وخيالها لا يفارقه ، وطيفها يلازمه فى غُثِّه ورواحه ، وصحوه ومنامه ، حتى إنه تمثل صورتها فى ظبية بالصحراء ساقها حظها العاثر أن تسقط فى شراك بعض الصائدين ، فاندفع يفك إسارها . فعل ذلك ، وليلى حاضرة فى وجدانه لا تغيب ، وتغايلت الصورتان أمام ناظره ، فتدفق لسانه يفيض بهذه الأبيات :

أيا شَيْئَةً ليلي لا تراعى ، فإننى لك اليوم من وحشية لصديق
ويا شَيْئَةً ليلي ، لو تلبث ساعة لعل فؤادى من جواه يفيق
تفر وقد أطلقتها من وثاقها فأنت لليلي - ما حيت - عتيق
فعينك عيناها وجيدك جيدها ولكن عظم الساق منك دقيق
وشبيه بدلالة التكرار هنا دلالة في رثاء الخنساء لأخيها صخر إذ تقول :
فإن صخرأ لمولانا وسيدنا وإن صخرأ إذا نشئ لنحار
وإن صخرأ لتأتم الهداة به كأنه علم في رأسه نار

مع اختلاف الموقفين بطبيعة الحال ، فهذا موقف حزن ورثاء ، وذلك
موقف حب وغزل ، لكن يجمع الموقفين ذلك الارتباط الشعورى العميق بين
الشاعر وذات أخرى إلى الحد الذى يبدو فيه غياب هذه الذات أو فراقها أمرا لا
يحتمل .. وهكذا نلمح في تكرار الخنساء لاسم أخيها « صخر » رفضا غير مباشر
لموته ، وتشبها غير واع ببقائه حيا في عالم الأحياء ، يملؤه بالحركة والنشاط
كمهدها به .

وقد يكون تكرار الاسم للدلالة على تحقير صاحبه ، والزراية به ، ووصمه
بأقذع ألوان السباب ، كما فعل جرير في بائيته المشهورة ، التى تسمى « الدماغه »
أو « الدماغه » والتى يهبو فيها الراعى النمرى ، ومنها قوله :

فلا صلى الإله على نمر ولا سقيت قبورهم السحابة
ولو وُزِنَتْ حلوم بنى نمر على الميزان ما وزنت ذبابا
فصبرا ياتىوس بنى نمر فإن الحرب موقدة شهابا
فغض الطرف إنك من نمر فلا كعبا بلغت ولا كلابا

والقصيدة طويلة ، وقد تكرر فيها اسم « نمر » أكثر من عشرين مرة .
وليس لهذا الاسم في ذاته دلالة وضعية ، ينجل منها من كان علما عليهم ، بيد أن
تكراره موصوفا في كل مرة بأوصاف قبيحة متعددة ، ساعد على ترسيخ
الإحساس بضعته وحقارته في الأذهان ؛ بحيث لا يكاد هذا الإحساس يزايل
الإنسان ، وهو يقرأ القصيدة ، أو يسمعها .

لكن إلى جانب تكرار الكلمة المفردة (الاسم) في الشعر العربى القديم ،
بغية بث الدلالات السابقة ، نجد تكرارا لتراكيب لغوية كاملة ، خلافا لما ذهب

إليه ابن رشيق . وأبسط صورة تأق عليها هذه التراكيب هو الجملة ، كما في قول
الخنساء في رثاء أخيها صخر :

أَعْيَنِي جودا ولا تجمدا ألا تبكيان لصخر الندى
ألا تبكيان الجواد الجميل ألا تبكيان الفتى السيدا

فقد كررت جملة « ألا تبكيان » ثلاث مرات في البيتين ؛ وهو تكرار ينم
عن إلحاح الحزن عليها ، وولها الشديد لفقد أخيها ، إلى الحد الذي تخاطب فيه
عينها ، أمرة لهما بالبكاء ، بصيغة يمتزج فيها الحث بالزجر .

وقد يصل التركيب اللغوي الذي يكرره الشاعر إلى شطر كامل لبيت من
الشعر ، وربما يزيد عن ذلك قليلا . ووظيفة هذا النمط من التكرار كما يبدو من
تأمل نماذجه ، أن الشاعر يتخذ من العبارة المكررة مرتكزا ، يبنى عليه في كل
مرة معنى جديدا ، وبذا يصبح التكرار وسيلة إلى إثراء الموقف ، وشحن الشعور
إلى حد الامتلاء . ومن أبرز النماذج الدالة على ذلك رثاء مُهلهل بن ربيعة لأخيه
كليب ، فقد كرر فيها قوله « على أن ليس عدلا من كليب » مرات كثيرة ، ومن
ذلك قوله :

على أن ليس عدلا من كليب	إذا طُرد اليتيم عن الجزور
على أن ليس عدلا من كليب	إذا رَجَفَ العضاة من الدبور ^(٧٦)
على أن ليس عدلا من كليب	إذا ما ضيم جيران المُجمر
على أن ليس عدلا من كليب	إذا خيف الخوف من الثغور
على أن ليس عدلا من كليب	إذا برزت مخبأة الخلور

فمهلهل ينفي ، بالعبارة المكررة في المصراع الأول من كل بيت ، أى تماثل
بين أخيه كليب ، وغيره من رجال الخصم ، ثم يقدم في الشطر الثاني تصويرا
لحالة من الحالات التي ينعدم فيها التكافؤ ، ويصل - في النهاية - بهذا النسق من
التعبير ، إلى ما يريد من وصف أخيه بقوة البأس ، ونفاذ الكلمة ، وشهامة
الفرسان ؛ وهى أوصاف بقدر ما تحمل من دلائل الفخر وإعلاء الذكر لكليب ،
تشف عن عمق الأسى ، وهول الفجعة ، لدى مهلهل ، بفقده .

(٧٦) العضاء : كل شجر له شوك .

ومن هذا النمط من التكرار ما قالته ابنة عم للنعمان بن بشير في رثاء زوجها ، وقد أوردنا منه بيتين من قبل .

وَحَدَّثَنِي أَصْحَابُهُ أَنَّ مَالِكًا أَقَامَ وَنَادَى صَاحِبُهُ بِرَحِيلَ
وَحَدَّثَنِي أَصْحَابُهُ أَنَّ مَالِكًا ضَرَبَ بِنَصْلِ السَّيْفِ غَيْرَ نَكُولَ
وَحَدَّثَنِي أَصْحَابُهُ أَنَّ مَالِكًا خَفِيفَ عَلَى الْحُدَاثِ غَيْرَ ثَقِيلَ
وَحَدَّثَنِي أَصْحَابُهُ أَنَّ مَالِكًا صَرَّوْهُ كَأَصْحَى الشَّفَرَتَيْنِ صَقِيلَ

فقد ارتكزت الشاعرة ، كما فعل مهلهل ، على تكرار الشطر الأول ، في الأبيات جميعا لتنتقل منه إلى تعداد مزايا زوجها الراحل ، بما ينطوي عليه ذلك من إحساس مُفعم باللوعة والحزن .

وثمة نموذج آخر ، بل نماذج متعددة ، لهذا النمط من التكرار في قصيدة واحدة ، قالتها ليلي الأخيالية في رثاء توبة بن الحُمَيْر^(٧٧) ، ونمusk عن ذكرها ، اكتفاء بما قدمناه .

ومهما يكن فإن استخدام الشعراء القدامى لأسلوب التكرار كان استخداما مبسطا ومحدودا ، سواء في نمط تركيبه أم في دلالاته ، لاسيما إذا قسناه بما تم إنجازه على أيدي الشعراء المحدثين ، منذ ظهور جماعة أبولو ، والشعراء المهجريين ثم مدرسة الشعر الجديد بعد ذلك . فالقارئ لشعر جماعة أبولو ، والمهجريين يلمس اعتماد هؤلاء وأولئك ، أو بعض منهم ، على الأقل ، على هذا الأسلوب في أشعارهم أكثر من اعتماد الشعراء القدامى عليه ، ويدرك تعدد أساليبه ، وتنوع دلالاته أكثر من ذي قبل ، إلى الحد الذي تقصر دونه كثيرا نظريات البلاغيين السابقة ، فضلا عن قصورها الذي أشرنا إليه .

ومن أنماط التكرار التي نراها عند هؤلاء الشعراء غمطان يشبهان النمطين اللذين رأيناها لدى الشعراء القدامى ؛ وهما تكرار كلمة واحدة ، مرتين أو أكثر ، في بيت واحد ، أو عدة أبيات متوالية ؛ وتكرار عبارة معينة في صدر مجموعة متوالية من الأبيات . ولا تخرج الدلالة الأساسية لهذين النمطين من التكرار

(٧٧) انظر أمالي المرتضى ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، القسم الأول ص ١٢٤ وما بعدها .

عند هؤلاء الشعراء عما رأيناه فيما سبق ، من تأكيد المعنى والإلحاح عليه ، مع فارق بسيط هو أن الشاعر قدما كان يتخذ من العبارة المكررة في الشطر الأول من البيت مرتكزا لإضافة معنى جديد ، يدعم به فكرته الأساسية كما رأينا عند مهلهل ، وابنة عم النعمان بن بشير ؛ على حين أن الشاعر الحديث يكرر العبارة في صدر البيت أحيانا لينطلق منها إلى تتبع جوانب المعنى الواحد ، أو استقصاء مظاهره المتعددة ، كما يراها بعين خياله ؛ ومن النوع الأول تكرر أى القاسم الشائى في قصيدته « إرادة الحياة » لكلمتى « الشتاء » و « السحر » عدة مرات ، مضافة كلتاهما في كل مرة إلى شئ مختلف ، فهو يقول :

يجىء الشتاء ، شتاء الضباب ، شتاء الثلوج ، شتاء المطر
فينطفئ السحر ، سحر الغصون ، وسحر الزهور ، وسحر الثمر
وسحر السماء الشجى الوديع ، وسحر المروج الشهى العطر

ومن النوع الثانى تكرر محمود حسن إسماعيل لعبارة « نسيت » في قصيدته « نهر النسيان » إذ يقول :

ونسيت الأنسام تنقل في المرج صلاة الطيور للغدران
ونسيت النجوم ، وهى على الأفق نشيد مبعثر الأوزان
ونسيت الربيع ، وهو نديم الشعر والطيور والهوى والأمانى
ونسيت الخريف ، وهو صبا مات فسجته شعبة الأغضان
ونسيت الظلام وهو أسى الأرض وتابوت شجوها الحيران
ونسيت الأكواخ وهى قلوب داميات تلفعت بالدخان
ونسيت القصور وهى قبور ضاحكات البلى من الهتان (٧٨)

ولمى جانب هذين النمطين من التكرار استخدم أولئك الشعراء أنماطا أخرى - وإن شئت قلت - نمطا واحدا يتنوع في داخله ، قسمته الأساسية أن العبارة المكررة فيه لا تأتى تباعا في أبيات متوالية على نحو ما نرى في النمط السابق ، بل تتباعد مواقعها ، لكنه تباعد يجرى على نسق ثابت ، لذا يسوغ أن نطلق عليه

(٧٨) هذا النص منقول من « قضايا الشعر المعاصر » للدكتورة نازك الملائكة ، الطبعة السادسة ، ص

اسم « التكرار المنتظم » ، أو « تكرار التقسيم » كما تسميه الدكتور نازك الملائكة ، وفي إطار هذا النمط تمثل « وحدة التكرار » أحيانا في بيت كامل من الشعر يتردد مرتين فقط في مقطوعة قصيرة إحداهما في بدايتها ، والأخرى في نهايتها ، وأكثر ما يكون ذلك في القصائد المكونة من عدد من المقطوعات التي يستقل كل منها بتصوير فكرة أو خاطر ، لكل منهما استقلاله الذاتي لكنه في الوقت نفسه جزء من بناء متكامل ، وفي هذه القصائد تسير المقطوعات جميعا وفق نظام التكرار الثنائي ، مع اختلاف البيت المكرر من مقطوعة إلى مقطوعة . ووظيفة التكرار حينئذ لإحكام الربط بين طرفي المقطوعة الواحدة ، وكلما كانت المقطوعات أشبه بالتنويعات على فكرة واحدة كان ذلك أجود للتكرار ، وأعون على تماسك القصيدة وترباط أجزائها .

ومن النماذج الجيدة لهذا اللون - وقد نوهت بها الدكتور نازك الملائكة - قصيدة « الطمأنينة » لميخائيل نعيمة ؛ فهذه القصيدة تلح على فكرة أساسية هي إحساس الشاعر بالأمان والسكينة والسلام الروحي ، ومن ثم لا يكثرث بما من شأنه أن يثير الملح في نفسه أيا كان مصدره ، ومهما كانت قوته وجبروته . والشاعر يتعقب على مدار المقطوعات التي تتألف منها القصيدة مختلف قوى الطبيعة التي يحس إزاءها الإنسان بالرهبة والخوف ، ليطوق كلا منها بما يعد حصنا له من بطشها ، وبذلك تتكامل المقطوعات جميعا ، وتتضافر على إبراز المعنى الذي ينشده ، هذا فضلا عن الارتباط الوثيق بين البيت المكرر والأبيات الأخرى في كل مقطوعة على حدة . ويمكن القول بأن جميع المقطوعات يقوم بناؤها الفني على عنصر التضاد ، فثمة طرفان متقابلان كلاهما يدافع الآخر ، ويصارعه ، ومن خلال التكرار يوحى الشاعر بغلبة أحد الطرفين ، ففي المقطوعة الأولى - مثلا - يتمثل أحد الطرفين المتصارعين في قوى الطبيعة العاتية من الرياح والمطر والغيوم والريعود ، أما الطرف الآخر فهو بيت سقفه من حديد ، ودعائمه من حجر ، فهو حصن مادي صلب يقوى على مجابهة القوى السابقة ، وعلى جنباته تتحطم أخطارها . وقد كرر الشاعر البيت الدال على هذا الطرف في أول المقطوعة وخاتمتها ، موحيا بهذا التكرار ، بمحاصرة عوامل القلق ، وانتصار الأمن على الخوف .. وهكذا جاءت المقطوعة على النحو التالي :

سقف بيتى حديد ركن بيتى حجر
 فاعصفى يا رياح وانتحب يا شجر
 واسبحنى يا غيوم واهطل بالمطر
 واقصفى يا رعود لست أخشى خطر
 سقف بيتى حديد ركن بيتى حجر
 كذلك تبدأ المقطوعة الثانية وتنتهى بهذا البيت :

من سراجى الضئيل أستمـد البصر

وهو يدل دلالة واضحة على اعتماد الشاعر على نور البصرة ، وشفافية الوجدان ، ولا عليه بعد ذلك من القوى السلبية لعناصر النور الطبيعية في الوجود ، فليقبل الليل ، وليحل الظلام ، وليختف الفجر ، وليذهب النهار ، ولتنطفئ النجوم ، فلن يرتاع قلبه ، ولن ترتعد فرائضه ، لأنه يسير فى هدى من مصادر الضوء العليا آمنا من مخاطر الطريق وعثراته ، وعلى هذا النحو يكون تكرار البيت السابق فى مطلع المقطوعة وخاتمتها أشبه بالسياج الذى يحول دون تأثير قوى الظلام . وهذا هو نص المقطوعة بتمامها :

من سراجى الضئيل أستمـد البصر
 كلما الليل جاء والظلام انتشر
 وإذا الفجر مات والنهار انتحـر
 فاخطفنى يا نجوم وانطفئ يا قمر
 من سراجى الضئيل أستمـد البصر

ومن ألوان التكرار المنتظم لون آخر تتكرر فيه كلمة أو عبارة معينة فى جميع مقطوعات القصيدة الواحدة . خلافا للون السابق ، بحيث يمكن وصف وحدة التكرار ، حينئذ بأنها « لازمة » ، ومن نماذج هذا اللون تكرار نازك الملائكة لكلمة « غرباء » عقب كل مقطوعة من مقطوعات قصيدتها التى اتخذت من تلك الكلمة عنوانا لها ، وقد جاء فى مقطوعتها الأولى :

أطفئ الشمعة واطركننا غريبين هنا
 نحن جزءان من الليل فما معنى السنا
 يسقط الضوء على وهمين فى جفن المساء

يسقط الضوء على بعض شظايا من رجاء
سُمِّيت نحن وأدعوها أنا :
مللا . نحن هنا مثل الضياء

ولها قصيدة أخرى بعنوان « غرباء » الأعداء غرباء » (٧٩) جرت فيها على هذا النسق
من التكرار . ولعل قصيدة « الطلاسم » لإيليا أبو ماضي من أبرز نماذج هذا اللون
وأكثرها ذيوعا ، ولازمتها المكررة هي عبارة « لست أدري » .

وبقدر ما تمثل « اللازمة » في هذا اللون بعمامة من ألوان التكرار المنتظم
ارتباطا متجددا بالفكرة المركزية التي تلور حولها القصيدة ، أو الإحساس
المحورى الذى يستقطبها ، يشعر القارئ أحيانا بالتعسف فى استخدامها ، وأنها -
على حد وصف القدماء - نائية فى موضعها مستكرهة فى مكانها ، وكأنها اضطر
الشاعر لذلك اضطرارا ، خضوعا لمنهج الأداء الذى التزم به منذ البداية ؛ ومن ثم
فإنها لا تمثل ختاماً طبيعياً ينسجم مع المقطوعات التى سبقتها ويزيدها غنى ، بل
فضولا لا ضرورة فنية تستدعيه ، ومن ذلك قول أبى ماضى فى قصيدته السابقة :

أترانى قبلما أصبحت إنسانا سوياً
كنت محوا أو محالا ، أم ترانى كنت شيا
ألهذا اللغز حل ؟ أم سيبقى أبديا
لست أدري .. ولماذا لست أدري ؟ (٨٠)
لست أدري

وكما تأتى « اللازمة » فى خواتيم مقطوعات القصيدة الواحدة ، تأتى أيضا
فى مطالعها ، كما فى قصيدة « أغنية الجنلول » لعلى محمود طه ، فقد استهل كل
مقطوعة من مقطوعاتها السبع (٨١) بيت واحد ، هو قول :
أين من عيني هاتيك المجالى يا عروس البحر يا حلم الخيال

(٧٩) انظر المجلد الثانى من ديوان نازك الملائكة ، ص ٢٦ .

(٨٠) انظر أيضا الدكتور عبدالقادر القط ، الانباء الوجدانى فى الشعر العربى المعاصر ، ص ٣٩١ .

(٨١) استبدل الشاعر بكلمة « عيني » فى المقطوعة الخامسة فقط كلمة « فارسوفيا » .

ولا يختلف الأمر في هذه الحال عما سبق إلا من حيث إن إيراد اللازمة في ختام المقطوعة يجعلها بمثابة النقطة التي توضع في نهاية عبارة مكتوبة تم معناها ، على حين أن إيرادها في مطلعها يجعلها إيذاناً بتفريع جديد لمعنى القصيدة (٨٢) .

وقد يلجأ بعض الشعراء إلى إحداث تغيير يسير في « اللازمة » من مقطوعة لأخرى ، استجابة لتيار الشعور الذي يسرى في التجربة الشعرية بالدرجة الأولى ، ويتبع ذلك بالضرورة التخفيف من أثر الإحساس بالرتابة الذي ربما يتسرب إلى نفس المتلقى نتيجة تكرار عبارة واحدة بشكل مطرد طوال القصيدة ، ونموذج هذا قصيدة محمود حسن إسماعيل « خمر الزوال » ، وهي تبدأ هكذا :

لا تركينى فى ضلال بين الحقيقة والخيال
إنى شربت على يدك مع الهوى خمر الزوال

ويرد التكرار في ختام المقطوعة على النحو التالى :

لا تركينى زلة فى الأرض تائهة المتأب
إنى شربت على يدك مع الهوى خمر العذاب (٨٣)

وعلى الرغم من هذا التنوع فى استخدام الشعراء المحدثين لأسلوب التكرار ، فإن التطور الكبير حقا فى استخدامه ، واستغلال إمكاناته ، حتى تحول إلى تكنيك فنى من تكنيكات القصيدة الشعرية الحديثة ، كان على أيدى المبرزين من شعراء الشعر الحر ؛ فقد استخدمه هؤلاء على نطاق واسع ، وبأشكال أكثر تنوعا ، ودلالات أغرز وأعمق . وساعدهم على ذلك طبيعة القلب الموسيقى لهذا اللون من الشعر ، وما يتميز به من مرونة ، وتحرر ؛ ويكفى لإدراك أثر هذه الحقيقة أن نشير إلى ما هو معروف فى الشعر العمودى ، من ضرورة تجنب تكرار القافية قبل سبعة أبيات ، فإذا حدث هذا التكرار كان عيبا ، وهو ما يعرف فى عروض الخليل باسم « الإيطاء » ، لكن الأمر قد تغير فى الشعر الحر ، فقد تحرر من القافية أصلا ، ومن ثم سقط هذا القيد بالتبعية وأصبح لا معنى له ، بل إننا نرى البيت كله ؛ فى كثير من الأحيان ، هو القافية والقافية هى البيت ، وترتب على ذلك جواز وقوع التكرار فى أى مكان من البيت والقصيدة جميعا .

(٨٢) انظر نازك الملائكة ، السابق ص ٢٨٤ . (٨٣) نازك الملائكة ، السابق ص ٢٨٥ .

ولا يعنى ما قلناه عن التطور الكبير فى استخدام أسلوب التكرار على أيدى المجيدين من شعراء الشعر الحر ، والرءاء العظيم لدلالاته ، توقف هؤلاء الشعراء عن استخدامه فى أداء بعض الدلالات التى استخدمها فيه الشعراء الملتزمون ، فذلك غير مقصود بالطبع ، وإنما نعنى إضافة مزيد من التشكيلات اللغوية والدلالات الفنية لما كان معروفا من قبل . وهكذا نجد فى الشعر الحر بعض أساليب التكرار التى تشابه نظائرها فى الشعر الملتزم ، كذلك الذى يكشف إحساسا معينا ، لأنه يمثل مركز الثقل فى وجدان الشاعر ، سواء أكان هذا الإحساس إحساسا بالحب أم إحساسا بالبغض ؛ فمن النوع الأول تكرر كلمة « حبيبى » فى قصيدة صلاح عبدالصبور « أغنية حب » إحدى عشرة مرة ، حظى المقطع الأول منها بأوفى نصيب ، إذ وردت فيه وحده سبع مرات ، فهو يقول :

وجه حبيبى خيمة من نور
شعر حبيبى حقل حنطة
خدا حبيبى فلقنا رمان
جيد حبيبى مقلع من الرخام
نهذا حبيبى طائران توأمان أزغبان
حضن حبيبى واحة من الكروم والعطور
الكنز والجنة والسلام والأمان
قرب حبيبى

إن هذا التكرار يشبه ، إلى حد كبير ، تكرر شعراء الغزل العذرى قديما لأسماء من يحبون ، كما رأينا فى شعر قيس بن الملوح ، مع ملاحظة الاختلاف فى طبيعة التجربة بين الشعارين .

ويبدو النوع الثانى فى تكرر صلاح عبدالصبور أيضا عبارة « سأقتلك » فى قصيدته إلى جندي غاصب .. « سأقتلك » ، وقد تكررت العبارة ثمانى مرات (٨٤) ، فافتتحها بها فى بيت مستقل ، وختمها بها أيضا لكن فى جزء من

(٨٤) هذا فى الطبعة الأولى للديوان ، أما فى طبعة دار العودة التى صدرت سنة ١٩٧٢ فقد حدث تغيير فى العبارة ، ووضع بدلا منها « أغوس فى دمك » .

بيت ، وهو قوله « من قبل أن تقتلنى سأقتلك » ، وبين البداية والنهاية تتردد على امتداد القصيدة ست مرات أخرى مقترنة بهذه العبارة الفظة « من قبل أن تغوص فى دمي أغوص فى دمك » للتعبير عن مدى تغلغل الإحساس بالكراهية فى وجدان الشاعر لذلك الجندى الغاصب الذى استباح حرمة الوطن^(٨٥) .

ولعلنا نقول أيضاً إن تكرار هذه العبارة ، بما تحمله من تهديد وإصرار على الانتقام ، يذكّرنا بتكرار الحارث بن عباد قديماً لعبارة « قُرباً مربوط النعمة منى » .

فإذا ذهبنا نستجلي الآفاق الجديدة لاستخدام الشعراء المعاصرين لأسلوب التكرار وجدناهم قد انتجعوا أرضاً لم تطأها أقدام أسلافهم من الشعراء ، فجاءت أنماط تعبيرهم بكراً طازجاً بكل معنى البكارة والطرزاجة ؛ من ذلك مثلاً استخدامه وسيلة لحكاية صوت أو حركة كما فعل بدر شاكر السياب فى قصيدة « أنشودة المطر » إذ كرر كلمة « مطر » فى ثمانى مقطوعات ، تتابعت فى ست منها ثلاث مرات ، وتتابعت مرتين فى مقطوعتين ، وهى فى كلا الحالين تستقل وحدها بسطر شعرى . وتكرار الكلمة هذا النحو يحكى وقع قطرات المطر المتساقطة على الأرض ، وقد نستشف ، إلى جانب ذلك ، دلالة أخرى ، هى الحفاظ على استمرارية توازى الخيوط فى نسج التجربة الشعرية ، فالمطر له دلالة حسية هيا لها الشاعر مهادها فى القصيدة ، وله دلالة أخرى رمزية ، هى الخصب ووفرة العطاء ؛ ثم يأتى الخيط الثالث ليتوازى مع هذين الخطين ، ويناقضهما فى الوقت نفسها ، ويستمر هذا التوازى من خلال التكرار أما وجه التناقض فيكمن فى المفارقة المحزنة بين تمتع الأفاقين والعملاء بخيرات البلاد فى الوقت الذى يتجرع فيه أبناءها المخلصون الأوفياء مرارة الحرمان حتى اضطر كثيرون منهم إلى الهجرة والرحيل إلى البلاد المجاورة طلباً للقوت ، واثمناً للرزق :

وينثر الخليج من هباته الكثائر
على الرمال ، : أرغوه الأجاج ، والمحار
وما تبقى من عظام بائس غريق

(٨٥) الدكتور على عشرين زاهد ، « من أصول الحركة الشعرية الجديدة : الناس فى بلادى » ، مجلة « فصول » ، المجلد الثانى ع ١ ، أكتوبر ١٩٨١ .

من المهاجرين ظل يشرب الردى
من لجة الخليج والقرار
وفي العراق ألف أفعى تشرب الرحيق
من زهرة يُربُّها الفرات بالندى
وأسمع الصدى
يرن في الخليج
« مطر .
مطر .
مطر ...

ومن هذا القبيل أيضاً تكرار نازك الملائكة لكلمة « الموت » في قصيدتها
« الكوليرا » فقد كررت هذه الكلمة ثلاث مرات متوالية في كل مقطوعة من
مقطوعات القصيدة الأربع ، ومن ذلك مثلاً ، قولها في المقطوعة الأولى :

في كل مكان روح تصرخ في الظلمات
في كل مكان يبكي صوت
هذا ما قد مزقه الموت
الموت الموت الموت

فتكرار كلمة « الموت » على هذا النمط في المقطوعة السابقة ، وفي سائر
المقطوعات التالية ، يحاكي وقع سناك الخيل ، وهي تجر عربات نقل الموتى من
ضحايا وباء الكوليرا الذي اجتاح الريف المصرى في أواخر الأربعينيات^(٨٦) فضلاً
عن دلالاته على تزايد أعداد الضحايا ، وطغيان أنباء الموت وفواجهه على كل مظاهر
الحياة في ربوع البلاد .

ويقدم الشاعر يوسف الخال صورة حية لتلاشى صدى الصوت في غابة
مخيفة ، باستخدام أسلوب التكرار أيضاً ، إذ يكرر عبارة « لا باب » كاملة
مرتين ، يعقبهما ذكرها منقوصة في المرة الثالثة والأخيرة ، وكأنما أراد الشاعر بهذا

(٨٦) انظر نازك الملائكة ، السابق ص ٣٥ هامش ١ .

أن تكون عبارته ترجيعاً لحفوت الصدى وتلاشيه بالتدريج (٨٧) .

الغابة يملأها الرعبُ
حين يجوع بها ذئبُ
وأنا المفتاح ولا بابُ
لا بابُ
لا .. با ..

وتارة يستخدم التكرار لرسم صورة حسية بإيجاءاتها ودلالاتها الشعرية ،
نلمح ذلك في تصوير أحمد عبدالمعطي حجازي لقسوة الحياة في المدينة .

يا ويله من لم يصادف غير شمسها
غير البناء والسياح ، والبناء والسياحُ

فتكرار كلمتي « البناء والسياح » يرسم أمام عيني القارئ صورة الجدران
متراصة وأسوار منيعة ، يتوالى أحدها في إثر الآخر ، بما يعنيه ذلك من وقوف
الحواجز المادية حائلاً بين إنسان المدينة والاتصال المباشر بالطبيعة الفطرية النقية ،
والانطلاق الحر في آفاقها الرحبية ، وبما يعنيه أيضاً من تبرم وضيق بقيود المدينة
الصارمة ، وماديتها الطاغية ، وجفافها من العواطف الإنسانية الدافئة .

وبالمثل يستغل أدونيس (على أحمد سعيد) أسلوب التكرار لرسم الصورة
أيضاً ، مستعينا في ذلك ببعض الأصوات في الكلمة المكررة ، وذلك في
قوله (٨٨) :

أعرف أن حُلْمها يطولُ
أعرف أن شعرها يطولُ
أعرف أن سرها يطولُ

فكلمة « يطول » بتشكيلها الصوتي المشتمل على حرف مد ، تقتضى طول النفس فى نطقها ، وبتكرارها ثلاث مرات متوالية يرتسم معنى الطول ، ويمثل فى الدهن .

وإذا كان استخدام أسلوب التكرار لرسم صورة معينة بإيجازها ودلالاتها قد اعتمد فى النماذج التى تقدمت على وحدة التكرار نفسها فإن بعض الشعراء استطاع أن يرسم الصورة ، ويمنحها دلالتها بالاعتماد على موقع العبارة المكررة فى القصيدة ، كما نرى عند محمد إبراهيم أبو سنة فى قصيدته « النبوة مخبوءة فى الدماء » فقد استهلها بقوله : [يخاطب مصر] .

تنامين بين الرماح
وتحت السيوف
وقلبك معتقل فى النزيف

وفى سياق تصويره بعد ذلك لموقف دعاة الاستسلام للواقع ، والرضا بالقدر المقسوم ، حتى يحين موعد قدوم النصر ، يكرر الشاعر نفس الأبيات ، وكأنه يشير من طرف خفى ، بتكرارها فى ذلك المكان بعينه ، إلى أن « الاستكانة للواقع الأليم ، انتظارا لهبوط النصر من السماء ، دون تهيئة الجو المناسب ، والأخذ بالأسباب الصحيحة لتحقيقه ، لن يغير من الأمر شيئا ، وسوف نظل عن نقطة البداية لا نجاوزها ، وهو بقاء مصر بين محالب العدو الشرس ، يستنزف دماءها ، ويجمد حركة الحياة فيها » (٨٩) .

ومن الوظائف الفنية الطريفة التى استخدم لها التكرار فى الشعر الحر اتخاذه أداة لتصوير حالة نفسية دقيقة ، أو مجرى اللاشعور من إنسان مأزوم ، ففى أغلب الأحيان يتعلق وعى الإنسان فى لحظات الحزن والأزمات النفسية والعاطفية بكلمة معينة استدعاها وعيه من الماضى ، أو طرقت ذهنه فى التو واللحظة ، وكأنما تهبط بعد ذلك إلى اللاشعور ، وتبقى حبيسة فيه فترة من الزمان لتطفو إلى الوعى بين الحين والحين ، ويتردد صدها مسموعا فى الأعماق بمناسبة وبغير مناسبة ، مهما

(٨٩) « رحلة فى المدن الحجرية » دراسة للمؤلف عن ديوان الشاعر إبراهيم أبو سنة « تأملات فى المدن الحجرية » نشرت بمجلة « إبداع » ع ٨ ، السنة الأولى ، أغسطس ١٩٨٣ .

بدا من انصراف الإنسان إلى عمله اليومي ، وانشغال حواسه الظاهرة بأمور الحياة وشئون العيش فيها .

ومن النماذج الشعرية الدالة في هذا المقام (٩٠) قصيدة نازك الملائكة « الخيط المشدود في شجرة السرو » فهي تصور لحظة مأساة في قصة حب ؛ إذ تلقى الحبيب الذي ذهب إلى بيت حبيبته مشتاقا إلى رؤيتها ، يعيش بخياله حلم اللقاء السعيد المرتقب بينه وبينها - نبأ وفاتها فجأة وبلا سابق إنذار ، وبلهجة حاسمة لا تقبل التأويل : « إنها ماتت » . عبارة قصيرة صكّت سمعه ، وهوت به في دوامة من الحزن والاضطراب والتشتت ، وتداعى إليها سيل من الخواطر السوداء ، والصور الخيالية المقبضة ، وجرى تيار الشعور حاملا هذه وتلك ، واستطاعت الشاعرة أن تتمثل الموقف بطاقتها الفنية المبدعة وأن تترجمه في قصيدتها سالفة الذكر ، وحسبنا أن نقتبس منها المقطع التالي ليوضح ما قدمناه :

« إنها ماتت » صدى يهيمه الصوت مليا

وهتاف رددته الظلمات

وروته شجرات السرو في صوت عميق

« إنها ماتت » وهذا ما تقول العاصفات

« إنها ماتت » صدى يصرخ في النجم السحيق

وتكاد الآن أن تسمعه خلف العروق

ونرى أسلوب التكرار موظفا هذه الوظيفة السيكلوجية لدى بدر شاكر السياب أيضا في قصيدة له بعنوان « نهاية » حيث بنى المقطع الثاني منها على عبارة تحمل معنى التضحية الكاملة والوفاء النادر ، يبدو أن فتاة أحبها ، ناجته بها في

(٩٠) أطلقت الدكتورة نازك الملائكة على هذا اللون من التكرار اسم « التكرار الإشعوري » وهو أحد أنواع ثلاثة للتكرار في رأيها ، والنوعان الآخران هما : « التكرار البياني » ، « تكرار التقسيم » [انظر قضايا الشعر المعاصر ص ٢٨٠ - ٢٨٧] . ومع تقديرنا الشديد لرأى الدكتور نازك وحسها الفني والنقدي ، فإنه يبدو لنا أن هذا التقسيم لا يقوم على أساس واحد ، من الشكل أو الوظيفة والدلالة ، بل خلط بينهما ، فالنوع الأول والثالث تتبع التسمية فهما من دلالة التكرار ووظيفته ، على حين أن تسمية النوع الثاني ترتكز على الجانب الشكل للتكرار ؛ لذا آثرنا عدم اللجوء إلى عملية التقسيم من البداية ، اكتفاء بتوصيف كل نمط عرضنا له من هذا الأسلوب وبيان دلالاته الفنية في السياق .

ساعة من ساعات انتشائها بالحب واستسلامها لخدرة اللذيد ثم تغير بها العهد ، وقطعت علاقتها به . وهذه العبارة هي : « سأهواك حتى تجف الأدمع في عيني وتنهار أضلعي الواهية .. » (٩١) . إلا أن استخدام السياب للتكرار هنا يختلف عن استخدام نازك الملائكة له في قصيدتها المشار إليها من قبل ، فمنهج أكثر حداثة وأقرب إلى منهج كتاب القصة الحديثة الذين يعتمدون على تيار الوعي في بناء قصصهم ، وأبرز ما يميز هذا التكنيك أن السياق اللغوي فيه لا يكتمل بل ينقطع ، وتعرضه فكرة من هنا ، وخاطر من هناك بطريق التداعي الحر الذي يفلت من رقابة الوعي وتوجيهه ، وقد صنع السياب شيئاً قريباً من ذلك (٩٢) ، وإن كان من الملاحظ أن الصور التي قطع بها السياق تكشف إحساساً واحداً هو الشعور بالإحباط والخيبة ، والسخرية اللاذعة من نفسه . التكرار هنا ، إذن ، لا تتم فيه إعادة العبارة المعينة برمتها ، بل يعيد الشاعر بعضها فقط ، وقد يتكرر هذا البعض عدة مرات « سأهواك حتى .. » وقد يطول قليلاً فيصبح « سأهواك حتى سأهوى » أو « سأهواك حتى ... » ، وقد يقصر فيصير « سأهواك » أو « سأهوا ... » فقط ، وهكذا تتأرجح الكلمات في وعي الشاعر بين الظهور والاختفاء ، تأرجحاً غير منتظم ، وليس له نسق ثابت من البداية إلى النهاية ، وكأن هذا الوعي ما إن يعوب إلى الماضي ، مصغياً إلى صوت الحبيبة ، وهو يردد العهد الذي قطعه له على نفسها من قبل ، حتى يسارع الواقع البغيض ليزاحه ويقطع عليه الطريق ، ويلقى إليه بخاطر مختلف ، أو صور مغايرة ، فينقطع الصوت عند النقطة التي كان قد بلغها من العبارة سواء في نهاية الجملة أم في منتصفها ، وتبدأ الدورة من جديد ، فيتم الاستدعاء ، وتحدث المقاطعة .

« سأهواك حتى .. » نداء يعيد

تلاشت ؛ على قهقهات الزمان

بقاياها . في ظلمة .. في مكان ،

وظل الصدى في خيالي يعيد :

(٩١) سجل الشاعر هذه الكلمة تحت عنوان القصيدة المذكورة ، واضعاً إياها بين علامتي تنصيص ، وذيلها بكلمة « هي » .

(٩٢) قارن ذلك بما قالته الدكتورة نازك الملائكة ، السابق ص ٢٨٧ - ٢٨٩ .

« سأهواك حتى سأهوى » نواح
كما أعولت في الظلام الرياح ،
« سأهواك حتى ... » يالصدى
أصيحى إلى الساعة النائية :
« سأهواك حتى .. » بقايا رنين
تحلّين دقاتها العاتية ،
« سأهواك » ما أكذب العاشقين !
« سأهوا .. » نعم .. تصديق .

ويعد تكرار مقدمات القصائد في خواتيمها سمة بارزة في الشعر الحر ، ومن أكثر ألوان التكرار شيوعا فيه ، ولعل أدنى وظائف هذا النمط أنه يعمل على ترابط القصيدة الجديدة وتماسك بنائها من الناحية الشكلية ، على الأقل ؛ فهو تعويض - إلى حد ما - عن وحدة الوزن والقافية التي تمثل عنصر ربط ماضى بين أبيات القصيدة التقليدية . ولسنا بحاجة إلى تأكيد القول بضرورة وقوع هذا التكرار في موقعه ، وألا يكون بمثابة قشة واهية يتعلق بها الشاعر ، حين تخور قواه ، وينبهر منه النفس ، فتلك قاعدة أساسية لكل ألوان التكرار .

ونستطيع أن نرصد نموذجين أساسيين لهذا النوع ، أحدهما تكرار سطر شعري أو عدة أسطر من مقدمة القصيدة في خاتمتها بنفس الترتيب ودون أدنى تغيير ، وما أشبه ذلك بالسيمفونية التي يبدؤها الموسيقار بلحن معين ، ثم تتنوع الألحان وتتناغم بعد ذلك ، ليأتى لحن الختام عودا على بدء . نرى ذلك في قصيدة أحمد عبدالمعطي حجازي « قصة الأميرة والفتى الذى يكلم المساء » وهى قصيدة رمزية تصور التناقض الكامن في موقف نفر من الناس يتزينون بشعارات براقة ، ويتغنون بها ، ويملاؤون المجالس بالدعوة إليها ، لكن سلوكهم العمل ينطوى على إنكار تام لها ، ورفض لتطبيقها . فالأميرة هنا رمز لثنائية مرفوضة ، فهى تفيض حزنا وألما لعوز المحرومين وشقاء البائسين :

« قلبى على طفل بجانب الجدار
لا يملك الرغبة ! »

لكن ذلك يظل في منطقة الرثاء بالكلام ، أما الواقع فشئ مغاير تماما ، فما أن أقبل عليها فتى فقير ساذج أغراه حلاوة منطقتها ، وأبدى رغبته في الزواج منها حتى رفضته ، وأعلنت أنها تطلب أميرا من طبقتها ، فالחס الطبقي يتغلغل في كيائها ، ويملاً يقينها مهما تظاهرت بغير ذلك . ومما جاء في مقدمة القصيدة :

أعرفها وأعرفه

تلك التي مضت ، ولم تقل له الوداع ، لم تشأ

وذلك الذي على إباهه اتكأ

يجاهد الحنين يوقفه

كان الحنين يجرفه

وقد أعاد الشاعر هذه السطور نفسها في خاتمة القصيدة ، وهو تكرر لا يخلو من دلالة غير الدلالة العامة التي أشرنا إليها من قبل ، وهى الربط بين أجزاء القصيدة ؛ فهى في هذا الموقع تعد تعليقا على الموقف الذى سبقها والمتضمن رفض الأميرة مطلب الفتى :

يا سيدى أنا بحاجة إلى أمير

إلى أمير !

وانسبذ في السكون باب !!

وهو تعليق يشئ بافتضاح موقف هؤلاء المتقنعين بشعارات لا يؤمنون بها . وقد يقوم الشاعر ، في هذا اللون ، بإحداث تغيير طفيف في كلمات الختام ، وهو تغيير له دلالاته الفنية بالطبع أو نابع من التجربة نفسها ، وليس مجرد تلاعب بالكلمات ، فمثلا يقول السياب في مقدمة قصيدته « فى القرية الظلماء » :

الكوكب الوسنان يطفى ناره خلف التلال ،

والجدول الهدار يسره الظلام

إلا وميضاً لا يزال

يطفو ويرسب .. مثل عين لا تنام ،

ألقي به النجم البعيد

يا قلب .. مالك ، لست تهدأ ساعة ؟ ماذا تريد ؟

وقد عاد الشاعر فذكر تلك الأبيات نفسها في خاتمة القصيدة ، لكنه أجرى تغييرا بسيطا في بعض كلماته ، وتحول من الاستفهام والسؤال إلى التقرير ، إذ يقول :

يا قلب ؛ مالك في اكتئاب لست تعرف ما تريد

ولهذا التحول في الأسلوب بين البداية والنهاية دلالة التي لا تخفى ؛ فالاستفهام يتناسب مع نقطة البداية لأى موقف ، وإثارته حينئذ تدفع إلى التفكير والبحث وتلمس الجواب ، وقد يتم العثور على جواب أو لا يتم ، ومن ثم يكون أسلوب التقرير - إيجابا أو سلبا - متسقا مع النهاية ، إذ هو بمنزلة الجواب عن ذلك الاستفهام . فالسياق ، إذن ، بعد أن جاب أقطار نفسه ، وفتش في حناياها ، واستبطن دخائلها لاستكشاف بواعث قلقه ، وعوامل اضطرابه وهمه ، ارتد في النهاية خائبا حسيرا مقرا بإخفاقه وعجزه عن الوصول إلى شيء .

ونلمح مثل هذا المنهج لدى محمد إبراهيم أبو سنه ، وإن يكن بغير الاستفهام ؛ ذلك أنه كرر عددا من سطور مقدمة قصيدته « المغنى وتفاح الأمير » في خاتمتها ، والتغيير هنا بإضافة سطر شعري قصير ، لكنها إضافة تحمل دلالة ، ويزيد بها التلاحم بين البداية والنهاية ، وهذه هى الأبيات التى تكررت في الموضعين :

لا تخبروا الشجر
بأنها مذبوحة تنام في النهر
ثديان أبيضان في المياه
فواحد يدرك باللبن
وواحد ينوح في دماه
لا تخبروا الشجر

أما السطر الذى أضافه بعد ذلك في الختام فهو قوله :

فسوف يذبل الشجر

وبهذه الإضافة أماط اللثام عن سر النهى عن إخبار الشجر بمأساة الفتاة التى

ذبحت ، وألقيت جثتها في النهر ، وهو نهي تصدر القصيدة ، وتكرر بعد ذلك مرتين .

النموذج الثاني لتكرار المقدمة في الخاتمة نموذج يمكن أن نسميه « التكرار المختلط » ، فالشاعر لا يعيد أبيات المقدمة بنصها وترتيبها ، كما رأينا في النموذج السابق ، وإنما يلعب بها لعباً فنياً - إن جاز التعبير - فيقدم ، ويؤخر ، ويتجاوز عن بعضها ، ويبقى على بعضها كاملاً ، على حين يجتزئ بعضها الآخر . وهكذا ، وقد يكون بعض هذه الأبيات قد سبق تكراره في ثنايا القصيدة . وتقرأ نموذجاً واضحاً لذلك في قصيدة « ألى » لصلاح عبدالصبور ، فقد بدأها بقوله :

... وأتى نعى ألى هذا الصباح

نام في الميدان مشجوج الجبين

حوله الذؤبان تعوى والرياحُ

ورفاق قبلوه خاشعينُ

وبأقدام تجر الأحذية

وتدق الأرض في وقع منفّر

طرقوا الباب علينا

وأتى نعى ألى

كان فجراً موعلاً في وحشته

مطر يهيم ، ويرد ، وضباب

ورعود قاصفة

قطعة تصرخ من هول المطر

وكلاب تتعاوى

ثم أعاد الشاعر تنظيم بعض هذه السطور ، وأجرى شيئاً من التغيير بالزيادة والنقصان في بعض كلماتها لتجئ الخاتمة على النحو التالي :

حين غاب لهيب المدفأة

كل شيء يحكى النبأ

قطعة تصرخ من هول المطر

وكلاب تتعاوى
ورعود
كان فجرا موعلا في وحشته
وأق نعى أنى
نام فى الميدان مشجوج الجبين

والتكرار بهذا الشكل يسهم بقوة فى تفجير إحساس ثقيل بالحزن والكآبة ،
ذلك الإحساس الذى يخيم على جو التجربة الشعرية ، ويسرى فى كل أجزائها من
البداية إلى النهاية .

وهكذا يتخذ التكرار على أيدي شعراء الشعر الحر أنماطا متعددة ، وتزداد
دلالاته تنوعا وثرأ ، كما تشهد بذلك الأمثلة السابقة . على أن هذه الأمثلة لا تعبر
عن كل أنماط التكرار التى استحدثتها قرائح الشعراء المعاصرين ، فهى لا تعدو
كونها نماذج فحسب لإبداعهم فى هذا الأسلوب ، ومن المحتمل أن تكون هناك
أنماط أخرى لم تحظ بها هذه الدراسة ، كما أن الباب سيظل مفتوحا لاستحداث
المزيد .

وغنى عن البيان أن نشير إلى ضيق الثوب الذى فصله البلاغيون قديما ،
وعجزه عن اجتواء هذا الأسلوب بأشكاله الجديدة ؛ لأنه إذا كان قد عجز عن
استيعابه فى صورته البسيطة لدى الشعراء القدامى - باستثناء ما قاله ابن رشيق -
فإنه اليوم أشد عجزا عن التعبير عما أنجزه الشعراء فيه ، وقد يدعونا ذلك إلى
القول بأن ترديد الدارسين المحدثين اليوم لأفكار البلاغيين المتأخرين حول هذا
الأسلوب ، ووقوفهم عندها فقط ، أمر يثير الدهشة بل السخرية ؛ نظرا لتباعد
المسافة بين موقف البلاغيين ، بقصوره وجوده ، وإبداع الشعراء المحدثين ،
بحركته الدائبة ، وتطوره المستمر ؛ والشأن فى التنظير الواعى أن يلامس الواقع ،
وينطلق منه .

الفصل والوصل : قواعد النحو ومنطقية الدلالة

من العبارات المأثورة التي شاعت قديما في تعريف البلاغة عبارتان ، إحداهما : « البلاغة الإيجاز » ، والأخرى : « البلاغة معرفة الفصل من الوصل » . ومع أن العبارة الثانية التي تعيننا هنا جاءت - كما في البيان والتبيين - (٩٣) على لسان الفارسي الذي سئل عن ماهية البلاغة - فإنها ظلت تتواتر على أقلام دارسي البلاغة العربية يقدمون بها دراساتهم لهذا المبحث تعبيرا منهم عن دقته وصعوبته ، بل ان عبد القاهر ذهب إلى أنه إذا كان من الممكن القول في أى باب آخر من علوم البلاغة أنه « خفى غاض ودقيق صعب ، فإن علم هذا الباب أغمض وأخفى وأدق وأصعب » (٩٤) وتكمن دقته وصعوبته في أمرين ، أحدهما كون الوصل بأداة ليس لها معنى إلا تشريك المتعاطفين في الحكم وهي الواو ؛ والأمر الآخر الاختصار فيما يقع بينه الوصل ، على الجمل التي لا محل لها من الإعراب ، دون المفردات والجمل التي لها محل من الإعراب ؛ ووجه الصعوبة والدقة في جانب الاختصار على الواو ، أن أدوات الربط الأخرى تفيد مع الإشراف في الحكم معاني أخرى ، مثل أن « الفاء » تفيد الترتيب من غير تراخ ، و « ثم » توجهه مع تراخ ، و « أو » تردد الفعل بين شيئين ، وتجعله لأحدهما لا بعينه ، فإذا عطفت بواحدة منها الجملة على الجملة ظهرت الفائدة ، فإذا قلت : « أعطاني فشكرته » ظهر بالفاء أن الشكر كان معقبا على العطاء ومسببا عنه ؛ وإذا قلت : « خرجت ثم خرج زيد » أفادت « ثم » أن خروجه كان بعد خروجه ، وأن مهلة وقعت بينهما ، وإذا قلت : « يعطيك أو يكسوك » « دلت » أو « على أنه يفعل واحدا منهما لا بعينه » (٩٥) . أما « الواو » فإنها لا تفيد إلا مجرد الإشراف في

(٩٣) البيان والتبيين ج ١ ص ٨٨ .

(٩٤) دلائل الإعجاز ص ٢٣١ .

(٩٥) دلائل الإعجاز ص ٢٢٤ .

الحكم كما سبق « ولا يتصور إشراك بين شيئين حتى يكون هناك معنى يقع ذلك الإشراف فيه » .

ووجه الصعوبة والدقة في جانب الاختصار على الجمل التي لا محل لها من الإعراب - أن هذه الجمل لا يوصل بينها بالواو ، بدافع التشريك في الحكم الإعرابي الذي للجملة الأولى - كما هو الحال في الجمل التي لها محل من الإعراب ، حتى يكون موضع الاعتبار إيجاباً أو سلباً ، وإنما يتم الفصل أو الوصل لاعتبارات أخرى ترجع إلى الأفكار ومدى ترابطها أو تباعدها وإلى طرق الصياغة ومبلغ تماثلها أو تباينها . وكلها أمور دقيقة للغاية .

ولا يسع الدارس إلا الإعجاب بالجهد العظيم الذي بذله عبدالقاهر - غير مسبوق إليه - في هذا الشأن ، فقد استخلص مجموعة من المبادئ العامة - مهما يكن الرأي فيها - تحكم حالتها الفصل والوصل بين الجمل ، وفيها تبرز قواعد النحو الشكلى بالتحليل الدلالى للأساليب ، فإذا كان الناس - كما يقول - يقتنعون إذا رأوا جملة قد ترك فيها العطف بأن يقولوا « إن الكلام قد استؤنف وقطع عما قبله » دون زيادة فإنه لا يرتضى هذا المنطق ، ولا يتوقف عنده ، بل يحاول النفاذ إلى تفسير لغوى فنى يحتكم إلى قواعد اللغة بقدر ما يحتكم إلى معقولية الدلالة في النفس فليست المسألة صك عبارات وكفى . وإنما على الدارس المحلل أن يتعمق في الكشف عن طبيعة العلاقة القائمة بين الجمل التي يتألف منها السياق الواحد ، والتي على أساسها كان الربط بالواو بينها (الوصل) أو عدمه (الفصل) . خذ مثلاً لذلك تحليله لجملة : ﴿ الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون ﴾ [سورة البقرة آية : ١٥] مفصولة عن الجملة السابقة عليها مباشرة وهى ﴿ إنما نحن مستهزئون ﴾ من قوله تعالى حكاية لكلام المنافقين ﴿ وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون ﴾ فهو يرى وحدة في الموقف أو المناسبة ، وتماثلاً في نوع الصيغة ؛ من حيث إن كلا منهما خبرية في لفظها ومعناها ، وذلك مسوغ كافٍ لعطف الثانية على الأولى ، لكن لما كانت أولاهما حكاية لكلام المنافقين ، وكانت الثانية إخباراً من الله تعالى يتضمن مجازاتهم على كفرهم واستهزائهم « كان العطف ممتنعاً لاستحالة أن يكون الذى هو خبر من الله تعالى معطوفاً على ما هو حكاية عنهم ، وإيجاب ذلك أن يخرج من كونه خبراً

من الله تعالى إلى كونه حكاية عنهم ، وإلى أن يكونوا قد شهدوا على أنفسهم بأنهم مؤاخذون ، وأن الله تعالى معاقبهم عليه « (٩٦) ثم يمضى في الاتجاه نفسه حين يجيب عن مدى جواز عطف الجملة الثانية ﴿ الله يستهزئ بهم ﴾ على جملة « قالوا » من قوله : ﴿ قالوا إنا معكم ﴾ فيرد بامتناع هذا العطف أيضا استنادا إلى أن هذه الجملة الأخيرة جواب لشرط هو قوله ﴿ وإذا خلوا إلى شياطينهم ﴾ فلو عطف قوله ﴿ الله يستهزئ بهم ﴾ عليه ، للزم إدخاله في حكمه من كونه جوابا وذلك لا يصح ، لاقتضائه أن يكون جزاء الله لهم على حديثهم عن أنفسهم بالاستهزاء ، في حين أنه على نفس الاستهزاء وفعلهم له وإراداتهم إياه (٩٧) .

ويبدو القياس على منطق النظر العقلى ، والتعويل على العرف الجارى بين الناس صريحا في تحليله للفصل بين الجمل المتوالية في قوله تعالى : ﴿ هل أتاك حديث ضيف إبراهيم المكرمين . إذ دخلوا عليه فقالوا سلاما قال سلام قوم منكرون . فراغ إلى أهله فجاء بعجل سمين . فقربه إليهم قال ألا تأكلون فأوجس منهم خيفة قالوا لا تخف ﴾ [سورة الذاريات : ٢٤ - ٢٨] . فالفصل بين الجمل المبدوءة بالقول ، وما قبلها في الآيات جميعا « جاء - كما يقول - على ما يقع في أنفس المخلوقين من السؤال فلما كان في العرف والعادة فيما بين المخلوقين إذا قيل لهم : « دخل قوم على فلان فقالوا كذا » أن يقولوا : « فما قال هو ؟ » ويقول المجيب : « قال كذا » أخرج الكلام ذلك المخرج لأن الناس خوطبوا بما يتعارفونه ، وسلك باللفظ معهم المسلك الذى يسلكونه « (٩٨) .

والحق أن اعتماد عبدالقاهر والبلاغيين من بعده في تفسير الفصل والوصل - بجانب القواعد النحوية - على معقولية الدلالة ومنطقية النظر أمر واضح كل الوضوح ؛ وهاتان الركيزتان هما اللتان قام عليهما هيكل البحث في هذا الباب ، ويمكن تبين ذلك من معاودة النظر في تقسيم عبدالقاهر للجمل تقسيما ثلاثيا ينبع من طبيعة العلاقة بينها :

(٩٦) دلائل الإعجاز ص ٢٣٢ .

(٩٧) انظر السابق : ص ٢٣٣ - ٢٣٤ .

(٩٨) انظر السابق : ص ٢٤٠ .

« جملة حالها مع التي قبلها حال الصفة مع الموصوف والتأكيد مع المؤكد ، فلا يكون فيها العطف ألبته ، لشبه العطف فيها ، لو عطفت ، بعطف الشيء على نفسه .

وجملة حالها مع التي قبلها حال الاسم يكون غير الذي قبله ، إلا أنه يشاركه في حكم ، ويدخل معه في معنى ، مثل أن يكون كلا الاسمين فاعلا أو مفعولا أو مضافا إليه ، فيكون حقها العطف .

وجملة ليست في شيء من الحالين ، بل سبيلها مع التي قبلها سبيل الاسم مع الاسم لا يكون منه في شيء فلا يكون إياه ولا مشاركا له في معنى ، بل هو شيء إن ذكر لم يُذكر إلا بأمر ينفرد به ، ويكون ذكر الذي قبله وترك الذكر سواء في حاله ، لعدم التعلق بينه وبينه رأسا . وحق هذا ترك العطف ألبته « (٩٩) .

وهذه الأنواع الثلاثة هي المحور الأساسي لموضوع الفصل والوصل عند البلاغيين منذ عبدالقاهر حتى الوقت الحاضر .

وإذا كان الاعتداد بالنظر العقلي واضحا في تكليف الفصل بين الجمل فإنه أشد وضوحا في أساس الوصل بينها ، ويتمثل هذا الأساس في علاقة من نوع التداعي المنطقي أو الترابط الذهني بين طرفي الجملتين المتناظرتين حيث يجب « أن يكون المحدث عنه (المسند إليه) في إحدى الجملتين بسبب من المحدث عنه في الأخرى كذلك ينبغي أن يكون الخبر عن الثاني مما يجري مجرى الشبيه والنظير أو النقيض للخبر عن الأول « (١٠٠) فإذا لم تتوافر تلك العلاقة بين كلا الطرفين المتأخرين سمح الربط بين الجملتين ، وكان أقرب إلى الهذر واللغو منه إلى القول المفيد ، فلو قلت : « خرجت اليوم من دارى » ، ثم قلت : « وأحسن الذي يقول بيت كذا » قلت ما يُضحك منه . ومن هنا عابوا أبا تمام في قوله :

لا والذي هو عالم أن النوى صَبْرٌ وأن أبا الحسين كرم
وذلك لأنه لا مناسبة بين كرم أبى الحسين ومرارة النوى ولا تعلق لأحدهما

(٩٩) دلائل الاعجاز : ص ٢٤٣ .

(١٠٠) انظر السابق ص ٢٢٥ .

بالآخر ، وليس يقتضى الحديث بهذا الحديث بذاك» (١٠١) وقد تلقف أصحاب الشروح والحواشي من المتأخرين هذه العبارات اليسيرة عن طبيعة العلاقة الرابطة بين الجملتين الموصولتين بالواو ، وأفاضوا في القول فيها ، وظهر عندهم ما يسمى بالجهة الجامعة أو « الجامع » بين الجملتين ، وقسموه ثلاثة أنواع : عقلى ، ووهى ، وخيالى ، وكأنهم أرادوا استقصاء كافة أنواع الربط بين الجمل ، وخاضوا ، بسبب ذلك ، فى تصورات ومفاهيم مستمدة من المنطق الصورى (١٠٢) يشق على الدارس استيعابها والإفادة منها حقيقة فى ممارساته التطبيقية .

إلا أنه بغض النظر عن هذه النقطة الأخيرة نرى أن فكرة « الجهة الجامعة » وضرورتها لتسويغ الربط بين الجملتين المتعاطفتين بالواو ، فكرة تنسجم مع طابع اللغة العربية العام ، ونزعتها التى تغلب عليها ، وهى منطقية الدلالة ووضوحها ، ولا تثير على البلاغيين فى إقرار هذه « الجهة الجامعة » . فقد استجابوا فيها لواقع الأداء اللغوى للنصوص الأدبية الموروثة منذ العصر الجاهلى وحتى العصور التى عاشوا فيها .

ومع أن بعض الشراح المتأخرين خالف رأى السابق فى استهجان صيغة العطف عند أى تمام ، وحاول أن يتلمس لها مخرجا يسيغها فإن هذه المخالفة لم تنبع من رفض فكرة « الجهة الجامعة » فى أساسها ، وإنما جاءت تحت عبائها وفى ظلها ، فالمسوغ لعطف « كرم أبى الحسين » على « مرارة النوى » فى رأى هذا البعض هو ما بينهما من شبه التضاد ، فكرم أبى الحسين حلو يسعد العفاة وطلاب العطاء ، والبعد شئ كرهه مُر تشقى به النفس البشرية . وشبه التضاد صورة من صور الجامع الوهمى عندهم (١٠٣) .

(١٠١) انظر السابق نفس الصفحة .

(١٠٢) انظر عبدالمتعال الصعدي بغية الايضاح ج ٢ الطبعة السادسة ، محمد على صبيح ، ص ٩٠ -

٩٣ .

(١٠٣) معنى الجامع الوهمى أن يكون الجمع بين الشيعين فيه اعتباريا غير محسوس بإحدى الحواس الظاهرة . والمقصود بشبه التضاد تقابل الشيعين اللذين لا يتنافيان لى ذاتهما ولكن يستلزم كل منهما معنى يناق ما يستلزمه الآخر .

وفي هذا تختلف هذه المحاولة عن محاولة أخرى حديثة حاول فيها أحد الباحثين أن يسوغ العطف السابق في بيت أبي تمام على أنقاض فكرة « الجهة الجامعة » وليس من خلالها . فهذه الفكرة تعد من وجهة نظره تحكما محضا في عالم الشاعر ، في حين أن العلاقات الوجودية بين الأشياء عند الشاعر العظيم لها ارتباطها الوجداني الخاص الذي لا يخضع بالضرورة لمنطق عقلي عام . والبديل الذي يطرحه ما أسماه « تراسل ماهيات المعاني » بمعنى الأضواء والظلال التي تكتسبها المتعاطفات لمحض التجاور والارتباط ، وإيحاءات التداعي ، وما إليها مما يتصل ببنية التعاطف التي يريد الشاعر خلقها ، وفي بيت أبي تمام تحقق هذا التراسل بين جملتي « النوى صَبِرَ » و « أبا الحسين كريم » ذلك أن كون الفراق مرا حقيقة مقررة بحسب العرف والتجربة والعادة ، بل بحسب التراث الشعبي والأدبي أيضا . فإذا عطف على هذه الحقيقة « كرم أبي الحسين » ألقى المعطوف عليه (مرارة الفراق) بظلال المعاني السابقة على الجملة المعطوفة ، « بحيث يدخل « كرم أبي الحسين » في مجال إيحاءات الجملة السابقة ، وهو مجال ذو جاذبية خاصة ، لأنه يدخل في حكم الواقع المقرر بل والمُقَسَّم به ، وهذا ما أراد الشاعر أن يبيته في خيال السامع » (١٠٤) .

والفكرة جيدة وتستحق التأمل والمناقشة وقد أفاد الباحث فيها من بعض الاتجاهات النقدية الحديثة ، كما يدل كلامه في موضع آخر (١٠٥) .

على أن فكرة « الجهة الجامعة » ليست موضع الانتقاد الوحيد في مبحث الفصل والوصل عند هذا الباحث ، فقد أخذ أيضا على عبد القاهر والبلاغيين من بعده قصر اهتمامهم في هذا المبحث على الجمل دون المفردات ، بزعم أن عطف الجمل هو الذي تكمن فيه دلالات بلاغية ، أما المفردات المتعاطفة فليس لها شيء من ذلك ؛ ومن هنا جرى النظر إليها عندهم في إطار من الفكر النحوي التقليدي ، مع « أنه من الواضح - كما يقول - أن نسقا معينا للمعطوفات قد يعطى

(١٠٤) الدكتور عفت الشرقاوى ، بلاغة العطف في القرآن الكريم . دراسة أسلوبية (بيروت ، دار النهضة العربية ، ١٩٨١ . ص ١٢٢ .
(١٠٥) انظر السابق : ص ١٥٨ .

دلالة خاصة في مقام تختلف عن نسق آخر ذي دلالة أخرى في مقام آخر» (١٠٦) . ويسوق لذلك ثلاثة استشهادات من القرآن الكريم تكاد المفردات المتعاطفة فيها تكون واحدة ، لكن يختلف ترتيبها فيما بينها من سياق لآخر ، وهذا هو بيت القصيد . الاستشهاد الأول قوله تعالى : ﴿ يَوْمَ يَقْرَأُ الرَّءُفُ مِنْ أَخِيهِ . وَأُمُّهُ وَأَبِيهِ . وَصَاحِبَتُهُ وَبَنِيهِ . لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ ﴾ [سورة عبس : ٣٤ - ٣٧] .

الاستشهاد الثاني قوله تعالى : ﴿ يَوْمَئِذٍ الْمَجْرُمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بَنِيهِ . وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ . وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤَيِّسُ . وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُنْجِيهِ ﴾ [سورة المعارج : ١١ - ١٤] .

الاستشهاد الثالث قوله تعالى : ﴿ قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبُّ إِلَيْكُمْ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴾ [سورة التوبة : ٢٤] .

ففي الاستشهاد الأول ابتداء نسق العطف بالأخ ، وانتهى بالبنتين ، على حين جاء ذكر البنين أولاً في الاستشهاد الثاني . والسبب في ذلك اختلاف مقام التعبير فالنسق في الأول يعطى دلالة معينة هي الترقى في الحب والشفقة ، فبدأ بالأقل وانتهى بالأكثر ، وذلك ما عبر عنه الزمخشري بقوله : « وبدأ بالأخ ثم بالأبوين لأنهما أقرب منه ، ثم بالصاحبة والبنين لأنهم أقرب وأحب ، كأنه قال : يفر من أخيه بل من أبويه ، بل من صاحبتهم وبنيه » . وهكذا يشغل الإنسان بأمر نفسه في ذلك اليوم ، وتستبد به الأنانية حتى تبلغ أقصى درجاتها في الفرار حتى عن فلدات أكبادهم . وليس الأمر كذلك في الاستشهاد الثاني . صحيح أنه وصِفَ كذلك لهول يوم القيامة كما هو الحال في الآيات السابقة ، لكن مقام التعبير هنا مبين لمقام التعبير هناك . هناك الانكفاء على الذات ، والنكوص عن نجدة المستغيث من أقرب الأقرباء إليه ، وهنا الخروج من الذات والبحث عن المنقذ والمغيث ، فيبدأ

أولا باللجوء إلى أقرب الناس إليه وهو ابنه ، فان لم يجد فصاحبه فأخوه ، فعشيرته ثم تغشاه الحيرة ويعميه الاضطراب والتخبط فيطلب النجدة من كل من في الأرض جميعا إذا كان إلى ذلك سبيل . وبهذا جاء نسق المتعاطفات في هذا الاستشهاد الثانى مؤديا لهذه الدلالة وموحيا بها .

أما الاستشهاد الثالث فان نسق المتعاطفات فيه « لا يجرى وفق مراتب الحب ودرجاته ، بل يجرى وفق الغاية التى يهدف إليها النص ، فقد روعى فيه الترتيب الطبيعى الذى يتفق وموقف الخشية من موالاته الأعداء فى الحرب على المؤمنين » (١٠٧) فجاء ذكر الآباء أولا ؛ لأن تأثيرهم أشد فى حين تأخر ذكر الزوجة ، لأن دورها فى صرف زوجها عن مناصرة دين الله والتضحية فى سبيله أقل تأثيراً .. وهكذا .

ويعترف الباحث بأن بعض المفسرين لم يغيب عنه دلالة ترتيب المتعاطفات فى الاستشهادين الأول والثالث ، كما يدل على ذلك كلام الزمخشري فى الاستشهاد الأول ، وما نقله الباحث عن صاحب تفسير المنار فى الاستشهاد الثالث ؛ على حين لم يلتفت أحد منهم - كما يقول - إلى هذه الدلالة فى الاستشهاد الثانى ، وقد ألقى تبعة انصراف المفسرين القدامى فى هذا الشأن على البلاغيين ، لأن المفسرين تأثروا بهم ، وانساقوا وراءهم فى إهمال النظر فى عطف المفردات (١٠٨) . وهو اتهام لا نقره عليه لأن الزمخشري وغيره من المفسرين القدامى والمحدثين - باعترافة هو - تنبهوا إلى مغزى ترتيب المفردات المتعاطفة فى الاستشهادين الأول والثالث . وذلك ينقض الاتهام من أساسه . على أن الأمر فى عطف المفردات أهون كثيرا مما ذكر الباحث ، وان دفع بسببه إلى التجاوز فى الحكم ، فجعل بلاغة عبدالقاهر « بلاغة التركيب اللغوى للجملة » على حين سمى بلاغة الجاحظ وما يجرى مجراها من تعاطف المفردات « بلاغة التنسيق الفنى » (١٠٩) . وإذا صححت التسمية بالنسبة لعبدالقاهر فإنها لا تصح بالنسبة للجاحظ، فجرد أن عبدالقاهر استشهد بفقرة من

(١٠٧) بلاغة العطف فى القرآن ص ١١٣ .

(١٠٨) انظر السابق : ص ١٠٦ .

(١٠٩) انظر السابق : ص ١٠٣ .

كلامه توالى فيها الجمل فى إثر بعضها معطوفة بالواو ، وعدها مثالا للنظم فى أدنى درجاته ، لأن العلاقات النحوية فيها محدودة ، فالتكلم بها أشبه بمن عمد إلى لآلٍ فخرطها فى سلك واحد لا ينبغى أكثر من أن يمنعها التفرق^(١١٠) . فلم يتحدث الجاحظ إذن عن هذا الضرب من العطف ، ولم ينتصر له حتى يسوغ وصفه بما تقدم . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن تحديد المغزى من عطف المفردات فى نسق معين وكشف دلالتها الفنية مرتبط ارتباطا جوهريا بمقام التعبير فقط ، وهذا أمر يسير التحقيق ، ولا يخضع لقاعدة معينة . ومن هنا يعد أمرا جزئيا يتعدد بغزٍ حصر ، ويمكن أن يمضى الدارس فى تحليل العشرات من الأمثلة ، وتظل جزئيات مبعثرة لا تنتظمها قاعدة معينة ، ولم يكن هم عبدالقاهر تتبع مثل هذه الجزئيات ؛ وإنما تأصيل قواعد عامة للوصل بين الجمل بالواو أو الفصل بينها ، وهى عملية دقيقة وصعبة على نحو ما بينا . ثم إنه لا ينبغى أن يغيب عن البال أن « الواو » لمطلق الجمع ، وأن ترتيب المفردات المتعاطفة بها لا يكون وراءه دلالة فنية دائما .

ولا تعنى الإشادة بجهد عبدالقاهر فى هذا السبيل أن القواعد التى استنبطها وتبناها البلاغيون من بعده قواعد جامعة مانعة ، وأنها فوق كل اعتراض ومراجعة فاللغة نشاط إنسانى معقد يتعلم الإحاطة بكل أسرارها ، خاصة ما كان منها من قبيل اللغة الأدبية ، حيث تتداخل اعتبارات كثيرة فى صياغتها . ومن الصعوبات التى يواجهها الدارس فى هذا المقام التمييز أولا بين الجمل التى لا محل لها من الإعراب والجمل التى لها محل ، ثم البحث بعد ذلك عن دواعى الفصل بين الأولى والوصل بينها . إن عملية التمييز هذه لا تتأق بسهولة وبخاصة إذا أدركنا أن كثيرا من الجمل يمكن اعتبارها ذات محل من الاعراب بناء على توجيه معين ، ويمكن اعتبارها غير ذات محل من الاعراب بناء على توجيه آخر . وأكثر من ذلك أننا نجد فى بعض نصوص من اللغة الأدبية بل فى أرق مستوياتها ، وهو القرآن الكريم - نماذج متماثلة جاءت بالفصل تارة وبالوصل تارة أخرى ، ففى سورة « الشعراء » نقرأ قوله تعالى : ﴿ قالوا إنما أنت من المسحورين . ما أنت إلا بشرٌ مثلنا فأت باية إن كنت من الصادقين ﴾ [آية ١٥٣ - ١٥٤) ثم نقرأ بعد ذلك ﴿ قالوا إنما

(١١٠) انظر دلائل الإعجاز ص ٩٦ وكتايب واتجاه الأسلوب فى النقد الأدبى ص ٣٠ - ٣١ .

أَنْتَ مِنَ الْمُسْحَرِينَ وَمَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَإِنْ نَظُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿١٨٥﴾ [١٨٦ - ١٨٥] فجملة ﴿ مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا ﴾ جاءت في الآيتين الأوليين مفصولة عما قبلها ، في حين جاءت هي نفسها في الآيتين الأخيرتين موصولة بالواو مع نفس الجملة . وفي سورة البقرة يقول الله تعالى في قصة موسى : ﴿ وَإِذْ نَحْنُ بِكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴾ [آية : ٤٩] ، وفي نفس القصة يقول في سورة إبراهيم : ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴾ [آية ٦] . فجملة « يُذَبِّحُونَ » جاءت في الآية الأولى مفصولة عن جملة « يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ » وقد استشهد بها الدارسون على الفصل بين الجملتين لوجود « كمال اتصال » بينهما حيث إن الجملة الثانية بمنزلة البيان للجملة الأولى ، في حين أن نفس الجملتين تابعتا في الآية الثانية ، ومع ذلك عطفنا بالواو فأى فرق اذن ؟

ومن مواضع الفصل التي ذكرها البلاغيون ، وإن كان عبد القاهر لم يشر إليها ، اختلاف الجملتين خبرا وإنشاء ، لكننا نجد بعض الآيات القرآنية تخرج على هذه القاعدة مثل قوله تعالى : ﴿ يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ . وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تُهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا ﴾ [آية : ٩ - ١٠] فجملة : « إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ .. الخ » جملة خبرية في لفظها ومعناها ، ومع ذلك عطفنا عليها بالواو جملة إنشائية في لفظها ومعناها هي قوله تعالى : « أَلْقِ عَصَاكَ » .

إن أمثال هذه النماذج - وهي كثيرة - مما يخرق القواعد العامة للوصل والفصل عند البلاغيين جديرة بإعادة النظر في هذه القواعد . وإذا كان الخروج عليها فيما سبق قد ظهر في نفس النصوص التي استمدت هذه القواعد منها فإن ثمة لونا جديدا من الأداء اللغوي في مجال الفن الأدبي استحدثت فيه أساليب لم تكن مألوفة من قبل ، وجرى فيها الفصل والوصل بين الجمل على غير الأسس السابقة ، فنجد مثلا بدءا للكلام بحرف « الواو » دون أن يسبقها معطوف عليه ، وكثيرا ما يكون ذلك في مفتتح بعض القصائد على نحو ما نقرأ في قصيدة « شوق زهران » لصلاح عبدالصبور إذ يستهلها بقوله :

... وثوى في جبهة الأرض الضياء
ومشى الحزن إلى الأكوخ ، تئن له ألف ذراع
كل دهليز ذراع
من أذان الظهر حتى الليل .. يا لله
في نصف نهار
كل هذى المحن الصنماء في نصف نهار
مُدّ تدلى رأس زهران الوديع (١١١)
ونجد هذا النمط من التعبير في قصيدة نازك الملائكة « الزائر الذى لم يحىء »
فتقول :

... و مر المساء ، وكاد يغيب جبين القمر
وكذنا نشيع ساعات أمسية ثانية
ونشهد كيف تسير السعادة للهاوية
ولم تأت أنت .. وضعت مع الأمنيات الأخر

ان هذه « الواو » التى كانت أول كلمة في كلتا القصيدتين لا تخلو من دلالة
فنية ، ونحسب أنها تطوى وراءها أحداثا وخواطر لم يشأ كلا الشاعرين أن ييوح
بها ، وانما أبقاها مكونة تستثير خيال المتلقى نحوها بصورة تتأى على التحديد .

وقد فتحت كتابات ثيار الوعى آفاقا جديدة أمام الشعراء وكتاب القصة
المحدثين وتأثر عدد كبير منهم بأساليب هذا الاتجاه ، حيث تتداخل الأزمنة :
الماضى والحاضر والمستقبل ، وتتقاطع الضمائر ، ويعمل التداعى الحر بين الأشياء
عمله ، فيصل بين أشياء لا علاقة بينها إطلاقا في منطق العقل ، ومألوف العرف
الجارى بين الناس ؛ ومن ثم لا يستقيم تحليلها بالاحتكام إلى قواعد الفصل والوصل

(١١١) وعلى غرار هذا البدء كانت افتتاحية قصيدته « السلام » فيقول : ويظل بسمل ، والحياة تموت في

عينيه ، انسان يموت

وعلى محبته القسم سماحة الحزن الصموت

والبسة البيضاء تهر فوق خديه محبه

لك ، لى ، لمن واسوه في درب الزحام .

في البلاغة التراثية . وكثيرا ما نجد في الشعر الجديد نسقا غريبا من المتعاطفات ،
أساس الجمع بينها يقبع في اللاشعور ، ومنها جميعا ينبثق الجو الشعوري الذي
يهدف الشاعر إلى بثه في نفس المتلقى . في ديوان « من أغاني الحرية » للشاعر
العراقي كاظم جواد نقرأ هذه السطور الشعرية :

الخوف ، والقلق المميت ، ووقع خطو من بعيد
إيران ، والفجر القتل ، وصرخة المتعذرين
وأفق بغداد الحزين ..
الشؤم ، والحقد الدنيء ، وحشرات شاحبات
جوفاء والموتى ومقبرة الربيع ..

ومن الواضح أن بعض المتعاطفات تبدو بينها علاقة من نوع الجهة الجامعة
عند البلاغيين ، لكن بعضا آخر ليس بينها هذه العلاقة . فلا علاقة مثلا بين « وقع
خطو من بعيد » بما قبلها . كذلك لا علاقة بين « إيران » و « الفجر القتل » و
« أفق بغداد الحزين » وهكذا .

ومن نماذج الأساليب القصصية الدالة في هذا المقام الفقرة التالية من رواية
« ثرثرة فوق النيل » لنجيب محفوظ . وقد جاءت هذه الفقرة على لسان « أنيس »
أحد شخصيات العوامة - بعد أن انتهى ذات ليلة من مجلسه مع أصدقائه حيث
خاضوا في أحاديث وتعليقات متعددة عن السياسة الخارجية والداخلية :

« قال أنيس لنفسه : كل ذلك يستقر في جوف الجوزة ، ثم يتبخر
دخاننا .. وشعارنا القديم : لو لم أكن لتقنيت أن أكون ، وعندما يتوهج في السماء
نور كهله المجرمة يقول المرصد إن لجمنا قد انفجر وانفجرت بالتالي مجموعته
الكوكبية وانتثر الكل غبارا . وذات مرة تساقط الغبار على سطح الأرض فنشأت
الحياة . وتقول لي بعد ذلك سأخضم من مرتبك يومين ، أو تقول لي لست بغيا .
وقد لخص المعرى ذلك في بيت أذكره ولا يهمني أن أذكره . كان أعمى فلم ير
سماره وهي معاصرة له » (١١٢) وأعتقد أن فقدان العلاقة المنطقية بين الجمل

(١١٢) ثرثرة فوق النيل ص ٧١ وانظر أيضا كتابي « اتجاهات الرواية المصرية » دار المعارف ١٩٧٨ ص

المتعاطفة بالواو في هذا النص من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى تعليق . لكن هنا الالتقاء الحر بينها في اللاشعور يوحى فنيا بأزمة المثقفين الذين تمثلهم هذه المجموعة ، وهى عزلتهم عن الواقع سواء أكانت عزلة أرغمهم نظام الحكم عليها ، أو اختاروها هم بغضا فيه ، وخوفا منه .

كذلك فإن أسس الفصل بين الجمل في البلاغة التراثية تتمثل في وجود اتصال كامل بين الجملتين أو شبهه ، أو انقطاع كامل أو شبهه ؛ لكننا نرى الفصل يتم دون شئ من ذلك في أساليب التعبير الأدنى الحديثة ، إذ يوظفه الشاعر المعاصر توظيفا فنيا ليصبح عنصرا له دوره في الدلالة الشعرية . نرى نموذجا لذلك في قصيدة الشاعر محمد إبراهيم أبو سنة « مائدة الفرح الميت » حيث يقول :

ينبت ظل في مرآة الحائط
ينبت ظلك في مرآة السقف
نتواجه .. نجلس
نقتسم الصمت ، وأقداح الشاي البارد
تفصلنا مائدة الفرح الميت
تتحرك فينا أوراق خريف العام الماضي

لا يقال إن كل جملة من الجمل التى اشتملت عليها هذه السطور الشعرية يعبر عن معنى مختلف تماما عما تعبر عنه الجملة المجاورة لها ، وبذا يكون بينها كمال انقطاع ، فمثل هذا القول يتسم بالسذاجة والسطحية لأن هذا النص جزء من تجربة شعرية واحدة متماسكة فعلينا أن نقرأه في ضوء ذلك قراءة فاحصة لاستكناه دلالاته الشعرية . إن الجو النفسى الذى تنفثه الأبيات هو التباعد والانفصال ، وبرودة العواطف ، يترأى لك في التقابل بين ظلى الحبيين دون التلاصق والتجاور ، وفي جلسة المواجهة بينهما بدلا من الود والألفة وفي جنوم الصمت عليهما معا . وامتدت البرودة إلى الشاي فاحتسياه باردا ، وتأتى أوراق الخريف لتزيد الانفصال عمقا فهى لا تتحرك إلا لتسقط ، وهكذا يوحى « كل ما فى الموقف بتصرُّم الصلات وانتبات الروابط وتقطعها » (١١٣) وكانت صياغة الجمل مفصولة عن بعضها لغويا ، على الرغم من توافر الدواعى لوصلها ، تعبيرا دالا على هذا الانفصال النفسى ومتسقا معه .

البديع : تشقيق الظواهر مع غيبة الدلالات الفنية

لم يكن ابن المعتز حين استخدم كلمة « البديع » عنوانا لكتابه يقصد بها المعنى الذى تطورت إليه عند البلاغيين منذ عصر السكاكى وأتباعه ، وإنما كان يقصد بها دلالتها المعجمية بمعنى الشئ الطريف أو الجديد الذى لم يسبق إليه ، ولذلك شملت كل ما يصدق عليه هذا المفهوم من الظواهر البلاغية مما كان يدعيه بعض الشعراء المولدين ، ويزعمون انهم أول من ابتكره واستخدمه فى العربية ، فأراد أن يرد عليهم ادعاءهم هذا بتأليف كتابه سالف الذكر على نحو ما بيناه من قبل . ولم يكن غريبا إذن أن يضم الكتاب بين دفتيه الاستعارة أو نوعا معينا منها ، بل أن تكون أول ظاهرة يتحدث عنها مادام أنها كانت من بين ما يدعى هؤلاء السابق إليه ، وظل للكلمة هذا المفهوم الذى عناه ابن المعتز زمنا طويلا ، فكان البلاغيون الذين أتوا بعده يطلقونها على الظواهر الخمس التى أطلقها عليها ومن بينها الاستعارة . ثم يضيفون إليها ما يرون أنه جدير بالاضافة . ثم كان التحول فى معناها وتخصيصه على أيدي السكاكى ومدرسته وبه صارت اسما لفرع من فروع الدراسات البلاغية أو - كما هو التعبير الشائع - علما من علومها ، وفى ظل هذا المعنى الاصطلاحي أقصيت الاستعارة منه وأصبح مقصورا عندهم على « وجوه تحسين الكلام » التى تكون إما لفظية أو معنوية .

وكان لهذا التخصيص جنايته على مسار الدرس البلاغى ، فقد عزل الظواهر الأسلوبية بعضها عن بعض ، وأصبح دور « علم البديع » بمقتضاه دورا هامشيا أشبه بالتلوين الخارجى الذى لا تأثير له على جوهر المعنى ، وتؤكد ذلك بما جاء صراحة فى تعريفه من أنه « علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ، ووضوح الدلالة^(١١٤) » وكأن عملية التعبير اللغوى فى

(١١٤) الخطيب القزوينى ، الايضاح ص ١٩٢ .

مجال الفن أو حتى في غير الفن - عملية متمايزة العناصر ، يمكن التحكم في عنصر منها دون الآخر ، لقد خلعوا على هذه العملية المعقدة بطبيعتها صورة من الواقع الخارجى ، وعاملوها على هذا الأساس ، وما أبعد الفرق بينهما !

ولم تسلم دراسة البلاغيين لهذا العلم من آفة الإفراط في تقسيم الظواهر وتشقيقها إلى الحد الذى تنوء باستيعابه عقول أذكى الأذكاء من البشر ، بل إن هذه الآفة قد استشرت في هذا الفرع من الدراسات البلاغية أكثر من الفرعين الآخرين فقد تبارى كثير من البلاغيين في القرون الأخيرة في تسجيل ظواهر بديعية زيادة على ما قدمه السابقون عليهم ، وعرف البحث البلاغى في تلك المرحلة الأخيرة نفرا من هؤلاء الذين سمو بأصحاب « البديعيات » وهى منظومات شعرية تحوى تعريفا بألوان البديع المختلفة على غرار ألفية ابن مالك في النحو ، ومن أشهر هؤلاء ابن حجة الحموى في القرن التاسع الهجرى ، وقد شرح بديعيته شرحا مطولا في كتاب يعرف باسم « خزانة الأدب » .

ولا شك أن نضوب ينابيع الابداع وضحالة العطاء الفنى عند شعراء تلك العصور كان له أثره في توجيه البلاغيين إلى الماضى في هذا الاتجاه ، ولا نغالى إذا قلنا إن بعضا من النماذج الشعرية كتبت لتكون شاهدا على لون بديعى أو آخر ، وهكذا مضى البحث البلاغى بتكلف لإحصاء الظواهر ، والاستزادة منها فأى سبيل ، دون أدنى اهتمام بما ينبغى أن يكون غاية أساسية لدراستها ، وهى تحليل مدى تأثيرها في تشكيل الصورة الفنية في الشعر والنثر ، وعوامل شيوع ظاهرة ما عند شاعر معين ، أو لدى شعراء عصر بذاته ، وعلاقة ذلك بالمناخ الفكرى والنفسى للشاعر أو للعصر كله ، وما إلى ذلك من قضايا لها أثرها وخطورها .

لقد انصرف البلاغيون إلى تعداد الظواهر ، كما قدمنا ، وشغلوا أنفسهم بالإكثار منها بالتوليد والتفريع ، مع ذكر بعض الفروق الطفيفة التى لا تأثير لها سوى أن يكون لهذه الظاهرة اسم ، ولتلك اسم آخر . وليقارن القارئ إذا شاء بين مدلولات الظواهر الآتية :

مراعاة النظر ، تشابه الأطراف ، الارصاد أو التسهيم . وليراجع كذلك أسماء أنواع الجناس . ومن الملاحظ أن تفريعهم لبعض الظواهر مرجعه « القسمة

العقلية ، فمثلا يتحدثون عن ظاهرة تسمى « الجمع » وهو أن تجمع بين شيئين مختلفين أو أكثر في حكم واحد كقوله تعالى ﴿ إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان ﴾ ويتلو ذلك حديثهم عن ظاهرة تسمى « التفريق » وهي أن يعتمد المتكلم إلى نوعين مندرجين تحت جنس واحد فيوقع بينهما تبايناً في المدح أو الذم أو غيرهما كقول أحد الشعراء في المدح :

ما نوال الغمام وقت ربيع كسوال الأمير يوم سخاء
فنوال الأمير بدرة عين ونوال الغمام قطرة ماء

ثم يتحدثون بعد ذلك عن ظاهرة ثالثة يسمونها « التقسيم » وهي ذكر متعدد ثم إضافة ما لكل إليه على التعيين كقوله تعالى : ﴿ كذبت ثمود وعاد بالقارعة ، فأما ثمود فأهلكوا بالطاغية ، وأما عاد فأهلكوا بريح صرصر عاتية ﴾ ، وقول أبي تمام :
فما هو إلا الوحى أوحد مرهف ثميل ظباه أخدعى كل مائل
فهذا دواء الداء من كل عالم وهذا دواء الداء من كل جاهل

وبعد الانتهاء من هذه الظواهر الثلاث منفردة يكررون راجعين إلى الحديث عنها مجتمعة ، فهناك « الجمع مع التفريق » ، « الجمع مع التقسيم » و « الجمع مع التفريق والتقسيم » ومع ذلك يبقى السؤال المطروح : وماذا وراء ذلك من دلالة فنية قائما بغير جواب .

وتبدو بعض الظواهر معبرة عن النسق الأصلي الذى لا يرد الكلام إلا عليه ، وبهذا تنتفى عنها صفة التحسين التى يزعمونها ، ومن ذلك « اللف والنشر » وهو ذكر متعدد مفصل أو مجمل ، ثم ذكر ما لكل من آحاده بلا تعيين ، اتكالا على أن السامع يرد إلى كل ما يليق به لوضوح الحال . والنوع المفصل أدل على ما نريد هنا ، ذلك أنهم جعلوه قسمين :

أحدهما أن يكون النشر بنفس ترتيب اللف كقوله تعالى : ﴿ ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ﴾ فقد جمع بين الليل والنهار بواو العطف ، ثم أضيف إلى كل ما يليق به ، فأضيف السكون إلى الليل لأن فيه النوم والراحة ، وابتغاء الرزق إلى النهار لما فيه من الكد والعمل ويسمى هذا النوع « اللف والنشر المرتب » .

النوع الآخر أن يكون النشر على غير ترتيب اللف كقول الشاعر :
كيف اسلو وأنت جحف وغصن وغزال لحظًا وقلًا وردفًا
فاللحظ للغزال ، والقدر للغصن ، والرد للحقف ، وهو الرمل المتراكم . ويسمى هذا
النوع « اللف والنشر المشوش » . ونحن نقول وهل يتم تفصيل الكلام الذى يجمع
بين متعدد إلا على إحدى هاتين الصورتين ؟ فأى وجه للتحسين الذى يدعونه ؟

يطول بنا الحديث إذا تعقبنا بالمناقشة كل ألوان البديع التى ذكرها البلاغيون
وأوضحنا ما فى منبجهم من خلل وقصور ، وحسبنا الخطوط العامة التى أشرنا
إليها . لكن أمرا واحدا هنا ينبغى ألا يفوتنا وهو أن بعض الألوان المحسوبة فى
« علم البديع » والتى ما تزال تحظى بالذكر فى قاعات الدراسة فى إطار الوظيفة
التقليدية المعروفة لألوان البديع بعامة وهى التحسين والتجميل - أن بعض هذه
الألوان وسيلة فنية عنيقة الأثر خصبة الدلالة لو التفت إليها الدارسون المحدثون
وأخرجوها من ذلك القالب الذى وضعه فيه البلاغيون منذ ابن المعتز ، وأعنى
بذلك « المقابلة » . لقد تجمدت هذه الظاهرة الأسلوبية فى حدود المفهوم الذى
صبا فيه البلاغيون القدماء وهو « الجمع بين معنيين متقابلين » سواء أكان هذا
التقابل التضاد أو الإيجاب والسلب وما إلى ذلك مما فصلوا القول فيه ، والتبعة هنا
لا تقع على البلاغيين السابقين ، فقد نبغ مفهومهم لها مما كان بين أيديهم من
نصوص اللغة الأدبية شعرا ونثرا ، وهو مفهوم لا يزال فى جوهره صحيحا ، لكن
مع تطور الفن الأدبى واستحداث أساليب جديدة أصبح من الضرورى تطويره
وتوسيع آفاقه وعدم الوقوف به عند الحدود التى وقف عندها القدماء ، وإلا بقى
شيئا متحفيا معزولا ، وهذا هو الذى نراه الآن فى المؤلفات البلاغية .

إن مساحة غير قليلة من خيوط الصراع الفكرى والنفسى فى الأعمال
الأدبية الحديثة فى فنون الشعر والقصة والمسرحية . تقوم على تقابل المواقف والأفكار
والخطط ، أو التضاد بين الداخلى والخارج ، أو بين ما حدث من قبل ، وما يجرى
الآن ، وهذا هو أساس « المقابلة » بوجه عام مع الاختلاف الكبير بعد ذلك بين
انحصارها فى البلاغة التقليدية فى صورة جزئية بسيطة تبعا لمنهج تعبرى معين فى
الأداء الفنى كان سائدا من قبل ، وبين امتدادها وتعقيدها فى الدراسات النقدية
الحديثة انبثاقا من تغير جذرى فى مفهوم الفن ووظيفة الشعر ، وأسلوب التعبير .

ونحن نقول لا بأس بهذا الاختلاف لكن الأساس الجوهرى للظاهرة واحد ، ومن ثم ينبغي أن يتطور البحث البلاغى لها ليشمل صورها الجديدة التى آثر الصديق الدكتور على عشرين أن يلرسها تحت اسم « المفارقة التصويرية » ، ولعله كان من أوائل من طرق هذا الموضوع وهى عنده « تكتيك فنى يستخدمه الشاعر المعاصر لإبراز التناقض بين طرفين متقابلين بينهما نوع من التناقض »^(١١٥) وقد راح يتتبع صورها المختلفة فى الشعر المعاصر ويحلل كثيرا من نماذجه الدالة . ولا تقتصر دراسة المقابلة كوسيلة فنية على الشعر بل تمتد إلى القصة والمسرحية أيضا كما تقدم . وبهذا يبقى للدرس البلاغى حيويته - على الأقل - بالنسبة لهذه الظاهرة ، ويصل بها الحاضر الأدنى للأمة بتراتها الماضى .

(١١٥) عن بناء القصيدة العربية الحديثة ص ١٣٧ .

المراجع

(أ) الكتب

إبراهيم سلامة (الدكتور) :

بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ، الطبعة الأولى ، الانجلو المصرية
١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .

أحمد مصطفى المراغى :

علوم البلاغة ، الطبعة الثالثة ، المكتبة العربية ومطبتها ، القاهرة . د . ت .

أرسطوطاليس :

- الخطابة ، الترجمة العربية القديمة . حققه وعلق عليه عبدالرحمن

بدوى ، النهضة المصرية ، ١٩٥٩ م .

- فن الشعر ، ترجمة عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه الدكتور

عبدالرحمن بدوى ، النهضة المصرية ، د . ت .

- كتاب الشعر ، نقل أئى بشر متى بن يونس ، حققه مع ترجمة حديثة

ودراسة لتأثيره فى البلاغة العربية الدكتور شكرى عياد ، دار الكاتب

العربى للطباعة والنشر ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م .

الباقلانى :

إعجاز القرآن ، تحقيق السيد أحمد صقر ، الطبعة الخامسة ، دار المعارف .

بدوى طبانة (الدكتور) :

البيان العربى ، الطبعة الثالثة ، الانجلو المصرية ١٣٨١ هـ / ١٩٦٢ م .

التفتازاني (سعد الدين) :

مختصر السعد على متن التلخيص (تجريد العلامة البنانى) ج ١ .

ابن تيمية (شيخ الإسلام أحمد) :

فتاوى ابن تيمية ، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمى
النجدى الحنبلى ، المجلد السابع كتب الإيمان الطبعة الأولى ١٣٨٢ هـ .

الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) :

- البيان والتبيين ، تحقيق وشرح عبدالسلام هارون ، الطبعة الخامسة ،
الخانيجي ١٩٨٥ م .

- الحيون ، تحقيق وشرح عبدالسلام هارون ج ١ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ،
الطبعة الثانية مصطفى البائى الحلبى ، د . ت .

الجرجاني (القاضى على عبدالعزيز) :

الوساطة بين المتنبي وخصومه ، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم ،
عيسى البائى الحلبى د . ت .

حازم القرطاجنى :

منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة ،
تونس ١٩٦٦ .

حامد عوى :

مذكرة البلاغة ، الطبعة الثانية ، دار الكتاب العربى ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٦ م .

أبو حيان الأندلسى (محمد بن يوسف) :

تفسير البحر المحيط ، ج ١ الطبعة الثانية ، دار الفكر العربى ، بيروت
١٩٨٣/ ١٤٠٣ .

الخطاى (أبو سليمان حمد بن محمد إبراهيم) :

بيان إعجاز القرآن ، ضمن (ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن) ، تحقيق
محمد خلف الله أحمد ، والدكتور محمد زغلول سلام ، الطبعة الثالثة ، دار
المعارف ، د . ت .

الخطيب البغدادي :

تاريخ بغداد ، ج ١٣ .

الخطيب القزويني :

كتاب الإيضاح .

ابن خلكان :

وفيات الأعيان ، تحقيق إحسان عباس .

درويش الجندی (الدكتور) :

علم المعاني ، مكتبة نهضة مصر ، د . ت .

ابن رشيق (أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي) :

العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ، تحقيق محمد محيي الدين

عبد الحميد ، الطبعة الثالثة المكتبة التجارية ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٣ .

الرماني (أبو الحسن علي بن عيسى) :

النكت في إعجاز القرآن ، ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) .

الزرقاني (محمد عبد العظيم) :

مناهل العرفان في علوم القرآن ، ج ١ ، الطبعة الثالثة ، دار إحياء

الكتب العربية عيسى الحلبي ١٣٧٢ هـ .

السبكي (بهاء الدين) :

عروس الأفراح .

السكاكي :

مفتاح العلوم ، الطبعة الأولى ، د . ت .

ابن سنان الخفاجي :

سر الفصاحة ، شرح وتصحيح عبد المتعال الصعيدي ، مطبعة صييح

١٣٥٩ هـ / ١٩٦٩ م .

سيد قطب :

التصوير الفني في القرآن ، دار الشروق ، د . ت .

السيد أحمد الهاشمي :

جواهر البلاغة ، الطبعة الثانية عشرة .

ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبدالله) :

فن الشعر ، (من كتاب « الشفاء ») ، تحقيق عبدالرحمن بدوي [ملحق
بكتاب فن الشعر لأرسطو طاليس] .

الشريف الرضي :

تلخيص البيان في مجازات القرآن ، تحقيق محمد عبدالغني حسن ، الطبعة
الأولى ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٥ .

الشريف المرتضى :

أمالى المرتضى ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، الطبعة الثانية ، دار
الكتاب العربي ، بيروت د . ت .

شفيع السيد (الدكتور) :

- التعبير البياني رؤية بلاغية نقدية ، الطبعة الثانية ، دار الفكر العربي ،
١٤٠٢ هـ ١٩٨٢ م .

- الاتجاه الأسلوبي في النقد الأدبي ، الطبعة الأولى ، دار الفكر العربي ،
١٩٨٦ م .

- اتجاهات الرواية المصرية منذ الحرب العالمية الثانية إلى سنة ١٩٦٧ ،
الطبعة الأولى ، دار المعارف ١٩٧٨ م .

شوقي ضيف (الدكتور) :

البلاغة تطور وتاريخ ، الطبعة السادسة ، دار المعارف ، د . ت .

ابن طباطبا (محمد أحمد بن طباطبا العلوي) :

عيار الشعر ، تحقيق عباس عبدالساتر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،
د . ت .

الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) :

تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل القرآن) ، تحقيق محمود شاكر
وأحمد شاكر الطبعة الأولى ، دار المعارف .

طه حسين (الدكتور) :
البيان العربى من الجاحظ إلى عبدالقاهر (مقدمة كتاب « نقد النثر »)
المكتبة العلمية بيروت ، د . ت .

القاضى عبدالجبار
المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، الجزء السادس عشر ، تحقيق أمين
الخلوى (ضمن سلسلة « تراثنا ») الطبعة الأولى ١٣٨٠ / ١٩٦٠ م .

عبدالقادر القط (الدكتور) :
الاتجاه الوجدانى فى الشعر العربى المعاصر ، مكتبة الشباب ، ١٩٧٨ .

عبدالقاهر الجرجانى :
- أسرار البلاغة ، تحقيق السيد رشيد رضا .
- دلائل الإعجاز ، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر ، مكتبة الخانجي ،
القاهرة د . ت .

عبدالمعتال الصعيدى :
بغية الإيضاح ، ج ٢ الطبعة السادسة ، طبعة محمد على
صبيح ، القاهرة .

عفت الشرقاوى (الدكتور) :
بلاغة العطف فى القرآن الكريم . دراسة أسلوبية ، دار النهضة
العربية ، بيروت ١٩٨١ .

على عشرى زايد (الدكتور) :
عن بناء القصيدة العربية الحديثة ، الطبعة الأولى ، مكتبة دار
العلوم ، ١٩٧٨ م .

الفارابى :
رسالة فى قوانين صناعة الشعراء ، تحقيق عبدالرحمن بلوى . [ملحق
بكتاب فن الشعر لأرسطو طاليس] .

ابن قتيبة :
تأويل مشكل القرآن ، تحقيق وشرح السيد صقر ، الطبعة الثانية ، دار
التراث ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م .

قدامة بن جعفر :
نقد الشعر ، تحقيق كمال مصطفى ، الطبعة الثالثة ، مكتبة الخانجي .

القرطبي (أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري) :
الجامع لأحكام القرآن ، طبعة « كتاب الشعب » .

القفطى (جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف) :
تاريخ الحكماء ، مكتبة المثنى ومكتبة الخانجي .

الكرمانى (تاج القراء محمود بن حمزة بن نصر) :
البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان ، تحقيق عبدالقادر
أحمد عطا ، ونشره بعنوان « أسرار التكرار في القرآن » ، دار الاعتصام
١٩٧٧ م .

الميرد (أبو العباس محمد بن يزيد) :
الكامل ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، نهضة مصر ، د . ت .

مجموعة من الشراح :
شروح التلخيص ج ٢ .

محمد أبو موسى (الدكتور) :
خصائص التراكيب ، الطبعة الثانية ، مكتبة وهبة
دلالات التراكيب ، الطبعة الأولى ، مكتبة وهبة ١٣٩٩ / ١٩٧٩ .

محمد غنيمي هلال (الدكتور) :
مدخل إلى النقد الأدبي الحديث الطبعة الثانية ، الانجلو المصرية ١٩٦٢ .

محمد منلور (الدكتور) :
النقد المنهجي عند العرب ، دار نهضة مصر د . ت .

ابن المعتز (عبدالله) :
كتاب البديع ، نشر المستشرق كراتشفوفسكى ، الطبعة الثالثة
١٩٨٢ م .

نازك الملائكة :
قضايا الشعر المعاصر ، الطبعة السادسة .
النديم (أبو الفتوح محمد بن أبى يعقوب اسحق المعروف بالوراق) :
الفهرست ، تحقيق رضا - تجدد ، طهران ١٩٧١ م .

أبو هلال العسكري :
كتاب الصناعتين ، تحقيق على محمد البجاوى ، ومحمد أبو الفضل إبراهيم ،
مطبعة عيسى البابى الحلبي ، القاهرة د . ت .
(ب) الدوريات :

- مجلة « إبداع » ، السنة الأولى ع ٨ أغسطس ١٩٨٣
« رحلة في المدن الحجرية » دراسة للدكتور شفيع السيد .
- مجلة « فصول » مج ٢ ع ١/١٩٨١
« من أصول الحركة الشعرية الجديدة : الناس في بلادى » دراسة
للدكتور على عشرين زائد .
- مجلة « فصول » مج ٣ ع ١/١٩٨٢
« الذاتية والكلاسيكية في شعر شوقي » دراسة للدكتور محمد مصطفى
بلوى .

صدر للمؤلف

- ١ - التعبير البياني : رؤية بلاغية نقدية دار الفكر العربى
- ٢ - ميخائيل نعيمة منهجه فى النقد واتجاهه فى الأدب عالم الكتب
- ٣ - اتجاهات الرواية المصرية منذ الحرب العالمية الثانية إلى سنة ١٩٦٧ دار المعارف
- ٤ - القصة الحديثة فى ضوء المنهج الشكلى ترجمة مع تقديم وتعليق مكتبة الشباب
- ٥ - الشعر العربى الحديث : تطور أشكاله وموضوعاته بتأثير الأدب الغربى ترجمة بالاشتراك دار الفكر العربى
- ٦ - تجارب فى نقد الشعر مكتبة الشباب

رقم الإيداع	٨٧ / ٨٤٣٠٨
الترقيم الدولي	٨٠٢٨٥ - ١٠ - ١٧٧



RECEIVED
JAN 10 1964
U.S. DEPARTMENT OF AGRICULTURE
WASHINGTON, D.C.





1



2

